Qi
L38

יהי אור
העם
ההלכים
בחשך
ראו אור
גדול
THE DAY
MISSIONS LIBRARY
YALE UNIVERSITY

BOUDDHISME. ÉTUDES ET MATÉRIAUX

THÉORIE DES DOUZE CAUSES

RECUEIL DE TRAVAUX

PUBLIÉS PAR

LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES

de l'Université de Gand.

EXTRAIT DU RÈGLEMENT

Les travaux des professeurs et chargés de cours, anciens professeurs et anciens chargés de cours sont publiés sous la responsabilité personnelle de leurs auteurs.

Tous les autres le sont en vertu d'une décision de la Faculté.

LOUVAIN. – Imprimerie J. B. ISTAS.

UNIVERSITÉ DE GAND

RECUEIL DE TRAVAUX
PUBLIÉS PAR
LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES

40me FASCICULE

BOUDDHISME. ÉTUDES ET MATÉRIAUX

THÉORIE DES DOUZE CAUSES

PAR

L. DE LA VALLÉE POUSSIN
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ

GAND
LIBRAIRIE SCIENTIFIQUE E. VAN GOETHEM
Rue des Foulons, 1 (près de l'Université).
LUZAC & Co, LONDRES.

1913

Library of the
YALE DIVINITY SCHOOL
New Haven, Conn.

Day Missions

A mon excellent ami F. W. Thomas

Śāstā samastabhuvanaṃ bhagavān apāyāt
pāyād apāstatimiro mihiropameyaḥ /
saṃsārabhittibhiduro bhavakandakanda-
kandarpadarpadalanavyasanī munīndraḥ //

Kāma jānāmi te mūlaṃ
saṃkalpāt kila jāyase /
na tvāṃ saṃkalpayiṣyāmi
tato me na bhaviṣyasi //

de
av
au
de
ca
su
jus
me

—

(
la
qu
(
Bo
ide
tou
Lo
Pr
n.
la
d'u
Bu
cer
tyc

PRATĪTYASAMUTPĀDA

NOTE PRÉLIMINAIRE.

Si on excepte peut-être la doctrine des quatre vérités et celle des cinq *skandhas* (ou éléments constitutifs de l'être humain) avec lesquelles elle entretient d'ailleurs des rapports étroits, aucune théorie ne paraît plus essentielle au bouddhisme que celle de la « Production conditionnée » ou de la « Chaîne des douze causes » (*nidāna*) ; aucune n'est plus souvent mentionnée ou supposée dans les écrits canoniques ; aucune ne peut être plus justement définie comme le *credo* du bouddhisme (1), comme le message décisif du Maître (2) ; aucune n'est discutée plus à fond

(1) « Des choses qui naissent d'une cause, le Tathāgata a fait connaître la cause ; de quelle manière elles prennent fin, c'est aussi le grand ascète qui l'a dit ».

(2) C'est en découvrant le Pratītyasamutpāda que le Bouddha est devenu Bouddha. Le *Dīgha*, ii, 55, le *Majjh.*, i, 190 et beaucoup d'autres textes identifient l'ignorance du Pratītyasamutpāda avec l'ignorance (*avidyā*) tout court, la connaissance de cette doctrine avec la connaissance de la Loi (voir *Madhyamakavṛtti*, p. 6, n. 2). — Le Grand Véhicule appelle la *Pratītyasamutpatti*, « mère des Bouddhas » (voir ibid. 159, n. 4, p. 160, n. 7) ; au moins est-elle la mère des Arhats, car, dès qu'on l'a comprise, la notion du moi, la préoccupation du passé, du présent et de l'avenir d'un moi, toutes les vues fausses disparaissent (*Saṃ.*, ii, 26, Warren, *Buddhism in Translations*, p. 243 ; *Madhyamakavṛtti*, 593). — D'après certaines sources, la méditation des Douze Causes est réservée aux Pratyekabuddhas.

dans les écrits scolastiques : la plupart des problèmes, celui de la transmigration, celui de l'origine de la connaissance, celui de la causalité et de la nature métaphysique des choses, sont intimement liés au Pratītyasamutpāda.

1 Au début de cette étude, nous devons examiner dans quelle mesure il est possible de comprendre la chaîne causale. L'antiquité bouddhique a porté deux jugements contradictoires : « C'est étonnant, disait Ānanda au Bouddha, combien profond et de haute portée est le Pratītyasamutpāda ; et cependant il me paraît clair, clair » (*Dīgha*, II, p. 55, Warren, p. 203). Mais le Bouddha répondait : « Ne parle pas ainsi ! ». La scolastique reconnaît qu'il est incompréhensible (*acintya*, voir ci-dessous § IV 3 ; comp. *Mahāvastu* iii, 314), et Buddhaghoṣa, comme nous l'a appris Mrs Rhys Davids (*JRAS*. 1905, p. 400), parlant du Pratītyasamutpāda, le signale comme « deep, dark, ancient water, black as with exudations of rotten leaves ». Il faut quelque courage pour s'y aventurer, car il y a danger de perdre non seulement pied, mais haleine.

A la vérité, une distinction s'impose. On peut, croyons-nous, en toute sécurité et sans grande difficulté, déterminer d'une manière générale le sens du Pratītyasamutpāda, qui est une explication de l'origine de la douleur ou une explication de la renaissance, et fixer la portée philosophique soit explicite, soit implicite, de la doctrine. Mais quand on pose la question des origines de la formule, ou quand on recherche la valeur exacte des termes qui composent cette formule, on se heurte soit à des données insuffisamment expliquées, systématisées, à « des catégories primitivement indépendantes, différentes dans les termes, quoique assez équivalentes pour le sens » (E. Senart) ; — voilà pour les origines, — soit à des définitions et à des conceptions systématiques, parfois incohérentes, et souvent artificielles : voilà pour la scolastique ancienne ou moderne, canonique ou extra-canonique. — Aussi n'avons-nous point l'intention de tenter sur ces deux points (origines de la formule, sens originel des termes dans la formule une fois faite) des recherches condamnées à l'insuccès.

2. D'autant plus que nous n'aurions rien à dire de nouveau. En effet, aucune partie de la dogmatique n'a suscité au même degré l'attention des savants européens, et par le fait aucune n'est plus digne d'examen, tant par son importance cardinale pour cette dogmatique qu'en raison des rapports que le Pratītyasamutpāda entretient avec certaines conceptions grecques ou modernes (1). Non seulement tous les savants qui se sont occupés du bouddhisme ont eu à dire leur opinion, mais encore la question intéresse tout l'indianisme, car les ressemblances sont frappantes entre le Pratītyasamutpāda et les théories ou les phraséologies du Sāṃkhya, du Yoga, du Vedānta. Quelque point du bouddhisme qu'on examine, ses spéculations sur l'extase et sur le nirvāṇa, sa légende, son organisation, il n'est guère permis de le considérer isolément. — Mais nous ne pouvons entreprendre de discuter ce problème des origines pré-bouddhiques ou extra-bouddhiques de la *dependent origination :* car nous aurions à écrire une encyclopédie de l'Inde philosophique, et ce serait plonger cette fois dans des eaux encore plus « noires » et anciennes, et sans fond, et sans rives. Il suffira de signaler les études récentes qui montrent à la fois l'intérêt et la difficulté de la recherche (2). — Nous négligerons aussi l'histoire de l'interprétation occidentale du Pratītyasamutpāda (3).

---

(1) Citons, en raison de leur portée générale, les remarques de M. Senart « . .. Le désir de retrouver dans l'Inde des pensées modernes qui y auraient été devancées de tant de siècles, fait des ravages fâcheux. Il faut prendre garde de méconnaître les lois mêmes du développement de l'esprit. Des idées subtiles, complexes, ne s'ajustent pas si exactement en des temps si éloignés et dans des phases de civilisation si disparates .. »

(2) Garbe, *Abh. der bayer. Akad.*, 1 cl. fasc. XIX, 3e th., p. 519, et *Sāṃkhya Philosophie*, p. 5, 269 (1894) ; Jacobi, *Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṃkhya-Yoga* , *Nachr. Ges. Göttingen*, 1896, p. 43 ; Senart, *Mélanges Harlez*, p. 286 (1896) ; Oldenberg, *Buddha*[3] (1897), appendice (supprimé dans les éditions allemandes postérieures, mais dans la trad. de Foucher[2], Paris, 1903) ; Walleser, *Phil. Grundlage des älteren Buddhismus*, (1904) ; Pischel, *Leben und Lehre des Buddha*, p. 65 (1906) ; Rhys Davids, *Early Buddhism*, p. 85 (1908) ; Kern, *Manual of Indian Buddhism*, p. 46 foll.

(3) On en trouvera un excellent sommaire dans Oltramare, *La formule bouddhique des douze causes, son sens originel et son interprétation*

3. Notre tâche se trouve donc délimitée. Nous nous bornerons, en profitant largement des travaux de nos devanciers, en prenant notre bien partout où nous le trouverons, notamment chez MM. Oldenberg, Senart, Oltramare, à un travail d'analyse et d'exposition portant sur les sources les plus notables :

§ I. de quelle manière on peut supposer que la chaîne des douze causes a été constituée sur des données bouddhiques (1) ;

§ II. définitions ou explications des douze causes, prises une à une, dans le canon et dans la scolastique ;

---

théologique, Genève, 1909, (voir *JRAS.* 1910, p. 201). — Notamment Burnouf, *Introduction* (1844), p. 486 ; Spence Hardy, *Manual* (1860), p. 391 ; Childers, *Dictionary*, (1875) ; Kern, *Geschiedenis*, i p. 335 (trad. Huet, *AMG*, *Bibl. d'Etudes* (Paris, 1901) ; Ed. Hardy, *Buddhismus*, p. 51 (1890) ; Warren, *Buddhism in translations*, p. 115, etc. (1896) ; Rhys Davids, *American Lectures*.

(1) Toute analyse du canon comporte un principe directeur : nous admettrons que les définitions canoniques résultent du même travail d'arrangement et d'exégèse dont on touche du doigt le développement dans la littérature post-canonique ; que la chaîne duodénaire n'est pas une création *ex nihilo* ; qu'elle n'était pas, dès l'origine, complète et enrichie d'une exégèse complète. — Mais, et il convient d'insister sur ce point, le travail d'analyse n'a pas forcément une valeur historique : indispensable à l'intelligence des idées, que nous ne pouvons comprendre qu'en les reconstruisant, pour notre propre compte, suivant un développement logique ou du moins intelligible, l'analyse n'est-elle pas impuissante à fournir une appréciation du développement réel qui soit plus que plausible ou vraisemblable ? Rien ne prouve que le Bouddha ou les théoriciens (*ābhidharmika*) des premiers temps, inaugurateurs de la formule duodénaire, n'aient tenu que des notions vagues et incomplètes. Les termes dont ils se sont servis, peut-être empruntés au Sāṃkhya-Yoga-Vedānta, sont, pour les scolastiques et pour nous, « usés » à l'excès : ils ont pu être choisis pour couvrir des concepts relativement précis. Dans les quelques documents où nous sommes portés à reconnaître les premières ébauches de la formule canonique, des variantes, des retouches, nous sommes peut-être en présence de variations homilétiques ou pédagogiques sur un thème déjà fixé et interprété. — Des conditions qui s'imposent à la méthode, on ne peut préjuger du caractère des faits. Il n'est pas permis d'oublier que les choses prendraient peut-être un aspect très différent si nous savions mieux sur quelles données les bouddhistes ont travaillé, et où en étaient le Vedānta, le Sāṃkhya et le Yoga, l'idéologie indienne en un mot, lorsque naquit le bouddhisme. Il n'est pas permis d'oublier que nous ignorons ce qu'il faut penser du Bouddha en tant que fondateur de la dogmatique, et, quoi qu'on fasse, c'est à ce problème presque insoluble que l'on est toujours ramené.

§ III. systématisations, interprétations de la liste considérée dans son ensemble : théorie des trois chemins, théorie de l'être à l'état intermédiaire ; théorie de l'Abhidharmakośa (ou de la vie embryonnaire) ; théorie des *dhātus* ; théorie du Pratītyasamutpāda externe.

Il restera à examiner, dans le § IV, des problèmes qui intéressent surtout la métaphysique :

1. le Pratītyasamutpāda « en ordre inverse » ou l'arrêt du Pratītyasamutpāda ;
2. l'étymologie du mot Pratītyasamutpāda ;
3. la nature de la causalité (*hetus* et *pratyayas*) ;
4. les rapports entre le Pratītyasamutpāda et le « chemin d'entre-deux » (Sūtras et système Mādhyamika) ;
5. la causalité dans le système des Vijñānavādins.

§

qu
éb

Bé
pā
ca
so
(*p*
d'a
est
ter
eff
Vé
fra
le
so
(
(*tr*
(*n*
pr
(*d*
vie

(
di
(

§ I. — Origines bouddhiques de la chaîne duodénaire.

1. On peut reconnaître, dans un certain nombre de formules qui paraissent très archaïques, soit le germe, soit les premières ébauches, soit d'anciennes variantes du Pratītyasamutpāda.

i. La définition de la deuxième Noble Vérité (Sermon de Bénares) fournit le cadre et explique le but du Pratītyasamutpāda (à savoir : dérivation de la souffrance, explication des causes de la renaissance) : « L'origination (*samudaya*) de la souffrance, c'est la soif (= désir), qui conduit à la renaissance (*punarbhava :* ré-existence), qui est accompagnée de plaisir et d'attachement (*nandī-rāga*), qui se complait çà et là (1) ; elle est triple : concupiscence, désir d'existence, désir de non-existence ». (2) — Et « ré-existence » est synonyme de souffrance en effet ; car, d'après la définition de la souffrance (première Noble Vérité) : « La naissance est souffrance ; la vieillesse est souffrance, la maladie est souffrance, la mort est souffrance, ... le corps et l'âme, la vie physique et la vie morale (= *skandhas*) sont souffrance ».

C'est-à-dire, pour dégager une « chaîne de causalité » : la soif (*tṛṣṇā*), désir sensuel ou intellectuel, accompagnée du plaisir (*nandī*) qu'elle trouve dans son objet et de l'attachement (*rāga*), produit la renaissance (*punarbhava*), c'est-à-dire la souffrance (*duḥkha*) : naissance, vieillesse, mort ; tous les incidents de la vie et la vie elle-même sont souffrance.

---

(1) Un excellent commentaire de cette expression *tatratatrābhinandinī* dans *JPTS.*, 1884, p. 104.

(2) Voir ci-dessous, § II.

ii. Un texte collectionné dans le *Suttanipāta*, recueil considéré comme ancien, le *Dvayatānupassana sutta* (vers 724, suiv., *SBE.*, X, p. 129), établit une série de couples (*duka*) envisagés au double point de vue de l'origine (*utpāda*) et de la destruction (*nirodha* = non production à nouveau) : « Ceci étant, cela est ; ceci n'étant plus, cela n'est plus ». — « Cela », c'est la souffrance, la renaissance ; « ceci », c'est successivement (1) *upadhi* (hypo-thesis = acte), (2) *avidyā*, ignorance ; (3) *saṃskāras*, (synthesis), idéologie ; (4) *vijñāna*, intelligence, connaissance ; (5) *sparśa*, contact ; (6) *vedanās*, sensations ; (7) *tṛṣṇā*, soif ; (8) *upādānas* « seizures » « assomptions » ; (9) *ārambhas*, efforts, entreprises, volontés ; (10) *āhāras*, aliments ; (11) *iñjitas*, mouvements. — « Toute la souffrance qui se produit, elle se produit en raison d'*upadhi*, en raison d'ignorance..... »

Le septième de ces « couples » est la substance de la deuxième noble vérité. — Plusieurs ne sont pas des « couples », car le premier, d'après la stance peut-être plus ancienne que la prose, met en ligne trois données : « L'ignorant, faisant *upadhi* [1], va et retourne sans cesse à la souffrance » ; de même le troisième qui ajoute *saññā* (idée, etc.) à *saṃskāras*, et le septième qui complète *tṛṣṇā* par *ādāna* (prise) ; le huitième met en ligne quatre ou cinq données : « En raison de l'*upādāna*, l'existence (*bhava*, c'est-à-dire la réexistence) ; celui qui existe va à la souffrance (*dukkha*), (car) celui qui est né (*jāti*) mourra (*maraṇa*) : telle est l'origine de la souffrance ». — En outre *rāga*, attachement, est associé à chacun des termes ; par exemple : « Par la destruction du *sparśa*, contact, [c'est-à-dire] par la désaffection (*virāga*) totale à l'égard du contact... ».

Ce sutta n'établit pas formellement de coordination entre les onze causes qu'il énumère : chacune est regardée comme cause de toute souffrance, et comme supprimant toute souffrance par sa propre suppression. On y trouve cependant, au moyen d'explications successives, une réponse complète à la question : « Quelle est l'origine de la souffrance ? » ; et cette réponse fournit, parmi

---

[1] Sur ce terme difficile, voir Senart, *Mélanges Harlez*, p. 293.

d'autres, presque tous les « membres » (*aṅga*) de la chaîne causale. « Il semble, a dit M. E. Senart, que nous remontions ici à une époque où les spéculations n'étaient pas encore enfermées dans une classification rigoureuse » (*Mélanges Harlez*, p. 288) ; car on sait que « peu de religions ont, autant que le Bouddhisme, figé en schèmes stéréotypés leurs doctrines fondamentales » (Oltramare, *Douze causes*, p. 33).

iii. Un autre sutta du même recueil, le *Kalahavivādasutta* (vers 862 et suiv. ; *SBE*, x, p. 159, comparer *Dīgha*, ii, p. 58) énumère les antécédents de la querelle, de la discorde, et les range en ordre de causation successive (1). On a, en remontant, le *chanda*, souhait, qui repose sur l'agréable et le désagréable (*sāta, asāta*) c'est-à-dire sur la *vedanā*, sensation, laquelle à son tour repose sur le *sparśa*, contact. La cause du contact s'appelle *nāma-rūpa*, « nom et forme » (c'est-à-dire, en langage occidental et en langage vulgaire, l'âme et le corps, l'organisme matériel et intellectuel), ou encore le *prapañca*, — c'est-à-dire la diversité, le développement des idées et des mots (voir Kern, *Manual*, p. 47 ; *Madhyamakavṛtti*, index), qui dépend de la *saṁñā*, intelligence, conscience, idéation.

2. Les termes que nous venons de relever, dans des documents fort archaïques, peuvent être aisément organisés en série. En face de l'explication sommaire de l'origine de la douleur (deuxième Noble Vérité), on construit une théorie, d'abord schématique peut-être, où on peut croire qu'il y a plus de mots que d'idées, mais dont les contours sont suffisamment nets.

D'une part, la «souffrance» est clairement définie comme réexistence, renaissance et remort (*punarmṛtyu* des Upaniṣads) ; d'autre part, on voit bien que, étant données son ignorance (*avidyā*, i) (2) et ses actions ou dispositions (*saṃskāras*, ii) conditionnées par

---

(1) Comparer la série jaïna : wrath, pride, deceit, greed, love, hate, delusion, conception, birth, death, hell, animal existence, pain. (Hopkins, *Religions of India*, p. 293).

(2) Nous indiquons les numéros d'ordre assignés aux termes dans la liste duodénaire.

l'ignorance, le principe intelligent (*vijñāna*, iii), entrant en contact (*sparśa*, vi) avec le monde extérieur, et ressentant des impressions agréables ou désagréables (*vedanā*, vii), sera sujet au désir (*tṛṣṇā*, viii) : d'où des efforts ou volitions, des alimentations, des mouvements, et pour citer le nom qui est resté dans la liste classique, des « seizures » (*upādānas*, ix). D'où la nouvelle existence, dont il faut ici montrer les causes pour qu'on puisse s'efforcer de la rendre impossible en supprimant les dites causes. Cette nouvelle existence, — qu'on peut appeler simplement « existence » (*bhava*, x), car elle ne diffère en rien des existences présentes ou passées, — est souffrance, car elle est naissance, vieillesse, maladie, mort.

Telle est la signification qu'on peut légitimement prêter au chapitre des « doubles » (*dukas*) du Suttanipāta.

Mais, pour des raisons difficiles à déterminer, on voulut que le nombre des termes de la série fut douze. On y arriva, non sans gaucherie, 1° en distinguant *bhava* (existence) de *jāti* (naissance) et *jarā-maraṇa* (vieillesse-mort), qui en sont la glose (voir p. 2.) [Par cette distinction, en faisant de *bhava* un élément distinct, commandant *jāti*, etc., on préparait à la scolastique de grands embarras] ; 2° en introduisant dans la liste des « doubles » un fragment de la chaîne du *Kalahavivāda :* le *sparśa* (vi) a pour cause le *nāmarūpa* (iv) ; et 3°, pour plus de précision, en introduisant entre *sparśa* et *nāmarūpa* un intermédiaire utile, les *āyatanas*, ou *sparśāyatanas* (v), « lieux du contact », « causes du contact », c'est-à-dire les organes des sens. Par là, on définit le *nāmarūpa*, organisme humain, en tant qu'il est conditionné en vue du contact avec les objets extérieurs.

Nous sommes très loin de penser que la liste officielle des douze causes successives ait été constituée comme il vient d'être dit, et qu'on se soit servi à cet effet des documents que nous avons signalés ! Mais, dans cet ordre de conjectures, on a peut-être quelque chance d'approcher de la vraisemblance : « La dérivation de la souffrance est le cadre primitif, le fond de toute la théorie » (Senart). A côté de la formule de la deuxième Noble Vérité (*tṛṣṇā-*[*nandī-rāga*] *-duḥkha*), il y avait, ou on a construit,

des « couples » parallèles, analogues, *upadhi-duḥkha, avidyā-duḥkha* [Celui-ci est tout à fait dans l'esprit des Upaniṣads]. C'était dès lors un jeu, dès qu'on tint compte des relations fort nettes de quelques-uns de ces couples, — ' contact — *duḥkha* ', ' sensation — *duḥkha* ', ' soif — *duḥkha* ', — de les ranger tous en causation successive : « ... du contact, sensation ; de la sensation, soif ; de la soif ... » ; et il n'était pas très malaisé d'arriver au chiffre douze qu'on s'était fixé d'avance.

C'est par des procédés de cette nature que fut établie la chaîne duodénaire : « En raison de l'ignorance, les *saṃskāras* ; en raison des *saṃskāras*, le *vijñāna* ; en raison du *vijñāna*, le *nāmarūpa*, ... les six organes .... le contact .... la sensation .... la soif .... l'*upādāna* .... l'existence .... la naissance ; en raison de la naissance, la vieillessemort, chagrin-lamentation-douleur-tristesse-tourments. Telle est la production de toute cette masse de souffrances ». — Et inversement : « De la destruction de l'ignorance, destruction des *saṃskāras*.... Telle est la destruction de toute cette masse de souffrance ».

Il y a de très bonnes parties dans la chaîne : *ṣaḍāyatana-sparśa-vedanā-tṛṣṇā*. — L'ignorance (*avidyā*) est indispensable en tête de la liste, car les bouddhistes, comme le Yoga, comme Bossuet, la regardent comme « la pire des maladies de l'âme et la mère de toutes les autres ». — *Saṃskāras* (opérations d'ordre intellectuel et surtout moral), qui paraît bien proche de *saṃjñā*, conscience, et *vijñāna*, intellect, sont visiblement des causes de la soif (*tṛṣṇā*). Pourquoi ils occupent telle ou telle place dans la liste, quelle est leur valeur exacte, d'où ils ont été empruntés, pourquoi *upadhi* a disparu, pourquoi nous avons *upādāna* au lieu de *ādāna* ou *rāga* ou *karman*, n'est-il pas superflu de se le demander ?

---

§ II. — Explications canoniques et autres des divers membres de la chaîne causale.

La liste ne s'est pas établie sans flottements ; chacun de ses membres a donné lieu à de nombreuses variations et explications que nous allons passer en revue, sans prétendre, d'ailleurs, être complet.

1. *Avidyā*, ignorance, nescience (1).

Rien ne permet de reconnaître à l'*avidyā* des bouddhistes un caractère cosmique et métaphysique : c'est un facteur psychologique, l'état de celui qui est ignorant (« l'ignorant fait *upadhi* », *Suttan.*, 728, *Theragāthā*, 152) — De quoi est cette ignorance ? De la vérité de salut, des vérités bouddhiques, de la vérité (*tattve 'pratipatti*) (2) dont la scolastique a peu à peu déterminé l'essentiel.

1. L'ignorance est l'ignorance des quatre nobles vérités (*Dīgha*, II, p. 90 ; *Suttan.*, 724 ; *Saṃ.*, v, 439, comp. *M. Vagga*, vi, 29, [*SBE* xvii, p. 104], *Vibhaṅga*, p. 135, *Nettip.*, 28) ; l'ignorance de l'origine et de la disparition des *skandhas* (*Saṃ.*, iii, 162, 171) ; la confusion qui fait voir une « chose en soi », un « self », et une chose heureuse dans ce qui est privé de soi (*anattani*) et doulou-

(1) Sur l'*avidyā* dans le Vedānta, le Yoga, le Sāṁkhya, voir par exemple *Yogasūtra*, ii, 5, 24, trad. de Rajendralāl Mitra (Calcutta 1883), *Sāṁkhyapravacanabhāṣya*, iii, 24, 37, trad. de Garbe (Leipzig, 1889) ; — Explication du mot *avidyā*, *Sarvadarśana*, trad. de Cowell, p. 250 (1882) ; une bonne définition, p. 167 (Calcutta, 1858), *JRAS*. 1900, p. 797 ; *SBE* xxxix, p. 404. — Etymologie bouddhique (nihiliste), *Aṣṭasāhasrikā*, p. 15, Burnouf, *Introduction*, p. 507.

(2) *Śālistamba* apud *Madhyamakavṛtti*, p. 564.

reux (*Suttan.*, 756) : d'où, avec plus de précision, l'ignorance est la quadruple méprise (*viparyāsa*) : prendre pour éternel ce qui est transitoire, pour heureux ce qui est douloureux ; pour pur ce qui est impur (le corps), pour un « self » ce qui est dépouillé de « self » : (c'est-à-dire les cinq *skandhas*, *Madhyamakavṛtti*, p. 460) ; — et, pour aller plus au fond, la notion d'unité esssentielle ou artificielle (*eka°*, *piṇḍasaṃjñā*), de non-transitoire, de permanent, de non périssable, d'heureux, de « self », ... d'individu, de « moi » ou de « mien », relativement aux éléments qui constituent notre pseudo-individualité (*Ṣālistambasūtra*) ; en d'autres termes l'ignorance du Pratītyasamutpāda, et les illusions qui découlent de cette ignorance concernant notre passé, notre avenir, les relations de notre avenir et de notre passé, la nature de ce qui est produit par des causes (*Visuddhim.*, xvii, apud Warren, p. 170, *Nettip.*, 75).

D'après l'*Abhidharmakośa* (iii, 28), l'*avidyā* n'est pas seulement manque de connaissance, mais l'opposé (*vipakṣa*) de la sapience (*vidyā*), une connaissance fausse (*mithyāpratipatti*), tout comme *a-mitra* (non-ami), *an-artha* (non-utile), *adharma* (un-righteousness) signifient ennemi, pernicieux, injustice. L'*avidyā* rentre dans la catégorie *ajñāna*, non-connaissance ; mais elle est caractérisée comme *kliṣṭa* (*kliṣṭam ajñānam*), passionnelle, pécheresse, pernicieuse, sans doute parce que la confusion du transitoire et du non-transitoire, etc., est la mère de tous les *kleśas*, passions. D'après les docteurs du grand Véhicule, l'ignorance où demeurent les Arhats du vrai caractère des *skandhas*, n'est pas « passionnelle », n'est pas *avidyā* (*Bodhic.* ix).

On discute sur les rapports de l'*avidyā* avec l'attachement (*rāga*), la haine, les vues hérétiques (*dṛṣṭi*), et on a grand peine à se débrouiller parmi les énumérations techniques. Il paraît raisonnable de définir l'ignorance comme *nīvaraṇa*, « ce qui cache les choses comme elles sont [1], obscurité, hébétement (*stimitatā*) » : tandis que la soif est *kleśa*, lien (*saṃyojana*) [2].

---

[1] Le *Madhyamakāvatāra* (216,10) explique comment le voile de l'ignorance, non seulement cache l'objet, mais encore le fait apparaître autre qu'il est.

[2] Voir *Suttan.* 1032-1033 (*Nettip.* 10, 11), *Madhyamakavṛtti*, 328, 542 ;

2. Quelles sont les causes de l'ignorance ?

a. « L'ignorance n'est pas sans aliments ; elle a des aliments : (1) les cinq *nīvaraṇas*, (hindrances), à savoir convoitise, méchanceté, paresse et torpeur, orgueil, doute ou scepticisme, qui sont à leur tour nourris par (2) le péché du corps, de la voix et de la pensée, qui provient de (3) la non domination des sens (comparer *Saṃ.*, iv, 70), (4) du manque à prendre exacte conscience des impressions désagréables (ou de l'absence de mémoire de la loi et de conscience attentive de soi), (5) de l'acte erroné d'attention *ayoniśo manaskāra,* [jugement n'allant pas au fond ?], (6) de l'incrédulité, (7) de la non audition de la loi bouddhique, (8) de, la non fréquentation des saints (*Aṅg.*, v, 113, 116) ».

b. « Convoitise, méchanceté, etc. » peuvent être résumés en un mot, *tṛṣṇā*, « soif, désir ». La soif cause, nourrit l'ignorance, comme l'ignorance la soif ; ni l'une ni l'autre n'ont eu de commencement (voir Oltramare, p. 34 foll. *Visuddhim.*, xvii, apud Warren, 171 ; comp. *Majjh.* i, 54, où l'ignorance est en causation réciproque avec les *āsravas* (1), concupiscence, désir de l'existence, hérésie).

c. La scolastique accorde une grande importance à un des « aliments » cités ci-dessus (sous *a*), à savoir « l'acte erroné d'attention » (2) ; on cite un sūtra sanscrit qui en fait la cause immédiate de l'ignorance, de même qu'il en est la conséquence (voir *Madhyamakavṛtti,* 452). Ceci doit, sans doute, s'entendre comme dans *Nettip.* (28, 79) : l'ignorance à un moment donné a pour cause (*hetu*) un état d'ignorance qui demeure jusqu'au

---

Śikṣāsamuccaya, 81, 1, *Bodhicaryāvatāra*, ix, 1 ad finem : *Sūtrālaṁkāra*, xvi, 50 ; *Vibhanga*, p. 85, les listes de *saṃyojanas, yogas, oghas, anuśayas, nīvaraṇas.*

(1) *āsrava* ' passion ' mot sanscrit de la racine *sru*, to flow, stream, est refait sur le Pāli *āsava*. Faut-il lire *āśraya,* « point d'appui » (de la racine *śri*) ? Comparer *upadhi*, voir Fausböll, *Dhammapada*, (Hauniœ, 1885) 279 et Senart, *Mélanges Harlez*, 293. Il n'y a *iñjita, calita, upādāna*, que s'il y a *nissaya* (*niśrayá*), point d'appui. (*Suttan.*, 752). *Udāna* viii 4 donne la chaîne *nissaya, calita, passaddhi, nati, āgatigati, cutūpapāto.*

(2) Un équivalent de *ayoniśo manaskāra* est *ayoniśo vikalpa ;* voir *Madh. vṛtti*, index.

moment où il est détruit par la science, et pour condition immédiate tel acte erroné d'attention, informé lui-même par l'ignorance, car cet acte n'est qu'une démarche, une « flexion » d'une pensée erronée (*viparītacetasa ābhoga*) (1)

d. Divers passages du canon montrent, en effet, que l'ignorance qualifie toute existence, la fait durer, et qu'il faut rapporter tous les membres de la chaîne à la « pensée erronée » : si la sensation (*vedanā*) agréable (ou désagréable) produit la soif (ou le dégoût), c'est qu'elle procède d'un contact auquel l'ignorance est associée (*avidyāsparśajam veditaṃ pratītyotpadyate tṛṣṇā*, *Abhidharmakośav.* fol. 227 (2), et *Saṃ.*, iii, 46, 96) ; c'est l'ignorance qui fait de la sensation un « membre » (*aṅga*), c'est-à-dire un élément causal de l'existence : car la sensation ne produirait pas la soif s'il n'y avait pas l'ignorance chez celui qui sent, daus le *manas* (esprit) qui entre en contact.

2. *Saṃskāras* (Pali sankhāras) (3).

1. Beaucoup de traductions ont été proposées pour ce terme difficile et, à part celles qui sont de purs équivalents (con-fections, syn-thesis), aucune ne peut être regardée comme satisfaisante ; aucune ne couvre tous les emplois de ce mot complaisant. — Encore faut-il noter que *samskāra* peut signifier aussi bien « ce qui *con-ficit* », que « ce qui est *con-fectus* ».

Le canon énumère diverses catégories de *saṃskāras* :

(*a*) trois catégories, en raison de la qualification morale : méritants, déméritants, neutres (ce qui ne veut pas dire « exempt d'ignorance » ; par exemple, le *saṃskāra* relatif aux sphères de la non-forme n'est pas pur), *Saṃ.*, ii, p. 82, v, p. 450 ; *AKV.* fol. 229 a ;

(*b*) six catégories, suivant la nature de l'objet qui les provoque, couleur, son, etc. ; catégories qui correspondent aux organes, *Saṃ.*, iii, p. 60 ;

---

(1) Sur *ābhoga* voir notamment *Dīgha*, i, 37 ; *Kathāvatthu*, vii, 7 ;

(2) Cité ci-dessous comme *AKV*; sauf mention contraire la référence est au MS. de la Société Asiatique.

(3) Voir notamment Kern, *Geschiedenis* i, 345, Warren, 116; Childers 453-455 ; Böhtlingk-Roth, *Dict.* sub. voc.

(*c*) trois catégories suivant que le *saṃskāra* appartient au corps, à la voix ou à la pensée, respectivement 1) inhalation et exhalation ; 2) considération (*vitarka*) et réflexion (*vicāra*) : « car on parle après avoir considéré et réfléchi » ; 3) notion et « feeling » (*saṃjñā* et *vedanā*), *Majj.*, i, p. 301, *Saṃ.*, iv, 293 ; *Vibhaṅga*, 135, *SBE.* xiii, 76.

Les catégories (c) s'expliquent par l'interprétation de *saṁskāra* dans le sens de « ce qui fait tenir ensemble », « ce qui forme » le corps, la voix, l'esprit ; les catégories (*a*), par leur caractère moral, rapprochent la notion de *saṃskāra* de celle d'opération, d'action, d'acte, *karman*, jusqu'à confondre les deux notions(1) ; elles supposent pour *saṃskāra* la traduction, que nous rencontrons en effet, « pensée », « réflexion », « volition » (*cetanā*, *saṃcetanā*), laquelle pensée ou volition est relative aux six objets de connaissance, d'où les catégories (*b*) (*Saṃ.*, iii, 60) (2).

2. Un autre passage du *Saṃ.* (ii, 65) fournit les équivalences, *cetanā*, *prakalpa*, *anuśaya*, « volition », « imagination », « aspiration », ou, plus exactement et d'une manière plus générale, « conception » : l'idée « je suis » est un *saṃskāra* (*Saṃ.*, iii, 46, 96), c'est-à-dire un *saṃkalpa*, une construction (fausse) de l'esprit : « O amour, je connais ton origine ; tu nais de l'imagination (*saṃkalpa*), je ne t'imaginerai plus, et tu ne te renouvelleras plus pour moi ! » (3).

Les *saṃskāras* sont le domaine (*ārammaṇa*, voir Kern, *Manual*, p. 57) sur lequel la pensée (*Majjh.*, iii, 99), ou l'intelligence (*vijñāna*, *Saṃ.*, ii, 65), prend point d'appui (*paṭiṭṭhā*) pour durer et se développer. Ce faisant, la pensée renouvelle les *saṃskāras*, se complaît (4) dans les imaginations qui doivent tourner à

---

(1) Il faut donc approuver Childers (p. 359) et Warren (p. 84) de substituer *karman* à *saṃskāras*, en tant que membre de la chaîne causale. C'est ce que font les traducteurs tibétains, voir *JPTS.* 1886, 29. *Upadhi* aussi est traduit par *las*.

(2) On a *abhisaṁskaronto* = *abhisaṃcetayanto*, *abhisaṃskaroti* = *cetayate* etc., voir Oldenberg, *Buddha*[5], p. 286, n. 2, 289, n. 1, — *cetanā* remplace *saṃskāras* dans une liste des *skandhas* (*AKV.* 244 a).

(3) *Udānavarga*, ii, 1 ; *Madh. vṛ.* 350,11 ; 451,12.

(4) Je lirais volontiers *abhisammoditam*, °*dayitam*, *Mahāvastu*, i, p. 26, 7.

« douleur, tristesse, mort, naissance » ; forme, renouvelle et imagine des imaginations (*saṅkhāre abhisaṅkharoti*, *Saṃ.*, v, p. 449), qui, d'abord isolées ou transitoires, deviennent une « manière d'être » (*vihāra*), la « conversation » de la pensée. D'où la « vivacité », le caractère vivace de la pensée, et la renaissance, déterminée par cette « manière d'être » — Ou bien, et je pense en effet qu'on peut s'exprimer ainsi, par des *saṃskāras* comme « je suis », « j'existerai », « puissé-je après la mort renaître dans tel état », on cultive (*bhāveti*) la pensée : la pensée est donc « conditionnée », « parfumée », « conformée », c'est-à-dire *saṃskṛta*, *abhisaṃskṛta* (1).

3. Inversement l'action du corps, de la voix ou de la pensée, (c'est-à-dire, exactement, le *karmapatha*, chemin de l'acte), tuer, voler, etc., n'est vraiment un acte (*karman*) au sens bouddhique du mot, c'est-à-dire n'est *vedanīya*, capable d'être « sentie », grosse de rétribution, que si elle est « parfaite » ou « achevée » (*abhisaṅkhata* = *abhisaṃskṛta*), c'est-à-dire pensée, réfléchie, ou voulue (*abhisaṃcetayita*). Donner de l'or quand on croit donner une pierre, dit la scolastique sanscrite, le don de l'or est fait (*kṛta*), mais il n'est pas imputable, assumé, (*upacita*) (2), — parce qu'il n'est pas pensé, achevé (3). — « Le corps, l'œil, la langue ..... il faut le considérer comme étant l'acte ancien, l'acte parfait, réfléchi, cause de sensation » (*Saṃ.* ii, 65, iv, 132) (4) : en termes exacts, le corps n'est pas l'acte ancien, ni la

---

(1) On sent combien est proche la notion de *saṃskāra*, traces laissées par les actes dans l'esprit du Yoga ou du Sāṃkhya. Nos textes glosent *abhisaṃskṛta* par *paribhāvita*, voir Oldenberg, *Buddha*[5], p. 291. — Comparer l'emploi de *abhisaṃskaroti* dans *Śatapathabrāhmaṇa* ' to render or make one's self (*ātmānam*) any thing wished to be '. Aussi *Kaushītaki*, ii, 6.

(2) *upacita* ' accumulé ', comparer la traduction de *puṇyābhisaṃskāra* « accumulation of merit », Kern, *SBE.* xxi, p. 317 ; Childers, sub voc. *abhisaṅkhāra* et *saṅskaroti* « to accumulate » ; *Mṛchchh.* ix, 4.

(3) Voir textes cités *Madhyamakavṛtti*, 303, n. 4 (aussi 137, n. 4).

(4) Mais voir la traduction d'Oldenberg (*Bouddha*[2], p. 226, *Buddha*[5], p 267). — Le texte *Saṃ.* IV, 132 présente de curieuses particularités. — La rédaction sanscrite (*AKV.* Ms Burn. fol. 51a) : *ṣaḍ imāni sparśāyatanāni paurāṇaṃ karma*.....

rétribution (*vipāka*) de l'acte ancien, mais il est « en vue de la rétribution » (*vipaktihetoḥ*), qui est la douleur (scolastique sanscrite).

4. Pour la scolastique, le terme *samskāras* représente les actions d'une vie antérieure : d'où l'explication : « Les saṃskāras sont ainsi appelés parce qu'ils causent et façonnent la renaissance » (*punarbhavābhisaṁskārāt*), *Madhyamakavṛtti*, p. 543, cf. *Nettip*. 28.

3 et **4**, *vijñāna*, intelligence, connaissance, et *nāmarūpa*, nom-et-matière, âme et corps.

1. Le *vijñāna*, c'est ce qui descend dans le sein maternel et y est la cause du *nāmarūpa*, c'est-à-dire, ici, du premier germe de l'être nouveau.

« Si le *vijñāna* ne descendait pas dans le sein maternel, le *nāmarūpa* s'y constituerait-il ? » (*Dīgha*, ii, 63), ou, dans la variante sanscrite : « Le *kalala* (premier aspect de l'embryon) existerait-il comme *kalala* ? » (*Madhyamakavṛtti*, p. 552) (1) — En langage « empirique », le *vijñāna* est donc le « principe » indépendant du corps, assemblage matériel provenant du père et de la mère, et qui semble m'appartenir en propre (*Majjhima*, ii, 17, *idaṃ me vijñānam* = this mine *vijñāna*). C'est le principe spirituel dont Māra cherche vainement à s'emparer lorsqu'un saint (*arhat*) vient à mourir (Oldenberg, *Buddha*[5], p. 315), [car le *vijñāna* du saint a disparu définitivement, invisible aux hommes et aux dieux]; mais qui, dans les cas ordinaires, en raison d'actes ou dispositions anciennes (*saṃskāras*), entre après la mort dans une nouvelle existence (*saṃniviśate* ..... *gatau*, *Madhyamakavṛtti*, p. 543).

2. Le *vijñāna* est ce à la présence de quoi est dû le développement et toute la destinée du *nāmarūpa*, c'est-à-dire de l'organisme intellectuel et physique au cours de toute l'existence tant utérine qu'extérieure : « Si le *vijñāna*, après être descendu dans le sein maternel, s'en allait, le *nāmarūpa* (c'est-à-dire évidemment l'em-

(1) Comp. le commentaire pali, *Dialogues*, ii, 60, n. 2.

bryon) naîtrait-il ? Si le *vijñāna* était séparé de l'enfant, du jeune homme, de la jeune fille, le *nāmarūpa* (c'est-à-dire la personne vivante toute entière) grandirait-il, croîtrait-il, se développerait-il ? » (*Dīgha*, ii, 63) Non pas, il mourrait (1). — *Vijñāna* doit ici s'entendre : « principe vital et spirituel ».

Mais, pour que le *nāmarūpa*, c'est-à-dire le corps-esprit, grandisse, il ne suffit pas qu'il soit vivant, il faut encore qu'il soit alimenté : « L'ignorance, le désir et l'attachement sont comme les mères de ce corps, l'acte comme son père [car ils déterminent la « descente » du *vijñāna*] ; la nourriture (*āhāra*) en est la nourrice » (*Visuddhimagga*, dans Warren, p. 242) (2).

3. Le *nāmarūpa*, au double point de vue de son origine et de sa persistance, est en raison du *vijñāna* ; de même le *vijñāna* lui-même est en raison du *nāmarūpa*. D'après la métaphore canonique, ils tiennent, appuyés l'un contre l'autre, « comme deux bottes de roseaux » : « Le *vijñāna* a pour base, point de départ et terme, le *nāmarūpa* : c'est par lui et avec lui qu'il naît, vieillit, meurt, tombe de la présente existence, apparaît dans une autre existence » (librement d'après *Sam.*, ii, 104) ; « le *vijñāna* trouve point d'appui dans le *nāmarūpa*, d'où (par le développement qu'il prend grâce à cet appui), renaissance, vieillesse, mort à venir » (*Dīgha*, ii, 63). — D'une part, le *vijñāna*, principe spirituel qui descend dans la matrice (*pratisaṃdhi*, *JPTS*. 1893, p. 139), y exerce sans doute une action sur les éléments matériels de la génération, mais il n'y descendrait pas s'il ne devait y trouver ces éléments matériels ; d'autre part, au cours de l'existence (*pravṛtti*), le *vijñāna*, c'est-à-dire les *vijñānas*, les « connaissances » qu'on peut appeler « actuelles » (*prativijñapti*). les six corps *(kaya)*, groupes ou séries (*saṃtati*) de connaissance (visuelle, etc.), sont en fonction du corps, des organes de connaissance, de la matière (*rūpa*) (3).

---

(1) *Saṃ.* iii, 143 et *Abhidh. k. v.*, Burn. 453 b.

(2) D'après le *Śāstra* (Abhidharma Sarvāstivādin) cité dans *Akutobhaya* xvii, 27 (voir la traduction de M. Walleser), *karman* et *kleśa* sont les *pratyayas* du corps.

(3) On définit : *vijñānaṃ prativijñaptir manaāyatanaṃ ca tat* (*Abhidharmakośa*, i, 16), c'est-à-dire *vijñāna* = connaissance particulière et

4. Avant d'examiner de plus près la notion de *nāmarūpa*, il faut corriger l'impression que laissent les textes cités ci-dessus, à savoir que le *vijñāna* est un principe permanent, s'incarnant, émigrant, une âme en un mot.

Cette impression est confirmée par ce qu'on nous dit du *mana-indriya*, organe mental, *sensorium commune*, du *manas*, esprit, *mens* « roi de la ville » (*Saṃ.*, iv, 195), séjournant dans la matière subtile du cœur, distinct du *mano-vijñāna*, « connaissance mentale » (« ceci est bleu », voir ci-dessous).

Mais à côté de ces conceptions empiriques, que la scolastique creusera à loisir, nous possédons des textes formels : « De même qu'un singe (*makkaṭa*), prenant ses ébats dans une forêt ou dans un bois, saisit une branche, puis la laisse échapper et en saisit une autre, — ainsi ce qu'on appelle pensée (*citta*), esprit (*manas*) ou *vijñāna*, (intelligence), jour et nuit, autre apparaît, autre disparaît » (*Saṃ.*, ii, 95) (1). Tout *vijñāna*, tout moment de *vijñāna*, nous dirions tout état de conscience, est produit par des causes concurrentes (*Majjh.*, i, 257). — Une scolastique savante donnera au *vijñāna*, principe vital et intellectuel, son vrai nom : *vijñānasrotas*, « courant d'actes de pensée », et établira que chacun de ces actes a pour causes, 1. l'objet (couleur), 2. l'organe (œil), 3. un élément intellectuel, à savoir, non pas un « noumène », une substance, mais l'acte de pensée qui précède immédiatement. (*Muséon*, 1901, p. 194). — Le *vijñāna* est considéré comme un aliment (*Sam.*, ii, p. 13) : c'est-à-dire que l'esprit se nourrit de ses opérations, qu'il n'est qu'un processus de *vijñānas*. S'il cessait de s'alimenter (*Nettipakaraṇa*, p. 16) ce serait le *nirvāṇa* ; il s'alimente : d'où la vie et la renaissance.

Du même principe, il suit que « renaissance » n'est pas « trans-

---

« mind-organ » ; ou encore, lorsqu'on considère *vijñāna* comme *skandha*, *vijñāna* = *saṇṇāṃ vijñānakāyānāṃ saṃtatiḥ*, la série des six groupes de connaissances (particulières) ; voir *Madhyamakavṛtti*, p. 60.

(1) Dans *Dhammapada*, *v.* 334 = *SBE*, X, p. 81, Therag. 1111 (comparer *JPTS.* 1884, p. 104), c'est bien le *vijñāna* ou la pensée (*citta*) qui court comme un singe, sous l'action de la soif qui trouve son plaisir çà et là. Comparez les symboles des fresques d'Ajantā et des peintures tibétaines, ci-dessous § III, 2.

migration » (*saṃkrama, saṃkrānti*) : le rapport entre le *vijñāna* « qui tombe d'une existence » et le *vijñāna* qui s'incarne, est celui qui existe entre une image et son reflet, entre le cachet et l'empreinte (1). On dit que le *vijnāna* se réincarne en même temps qu'il « tombe », de même que les fléaux de la balance montent et descendent : ceci n'est, ne peut être qu'une métaphore (2).

5. Le texte cité ci-dessus (1) représente le *vijñāna* comme descendant seul dans la matrice. D'autres documents sont encore plus nets (*Saṃ.*, i, 37, *Majjh.*, i, 256) : « Quoi, dans l'homme, transmigre ? La pensée », et cette manière de voir sera adoptée par certaines écoles. — Mais le canon mentionne la croyance [populaire] à la réincarnation d'un être complet (appelé *gandharva*) (3) ; la philosophie brahmanique fait transmigrer un « corps subtil » (*liṅgaśarīra, sūkṣmaśarīra*) ; des théoriciens bouddhiques soutiennent que le *vijñāna*, sauf dans des conditions particulières de force mystique (et encore on discute là-dessus) n'est pas capable de subsister sans matière (4). Et le canon, en effet, à côté des passages où il parle de la « descente » du *vijñāna*, en contient d'autres où la notion d'un corps subtil est pour le moins suggérée. D'abord *Majjh.* i, 256, qui condamne la thèse de la transmigration du *vijñāna* isolé. Ensuite, *Saṃ.*, ii, 66, 90, 101, descente du *nāmarūpa*, et (*ibid.* iii, 46, 56, cp. ii, 13) descente des « cinq sens » ou des « six sens » (*manas, mens*, compris). La scolastique admettra que les cinq *skandhas* (éléments constitutifs de la pseudo-individualité) qui prennent fin à la mort, sont remplacés par les cinq autres *skandhas* de l'être à l'état naissant (5).

Quand le recommencement d'une nouvelle existence a lieu

---

(1) Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 544 et *Visuddhimagga*, xvii, apud Warren, p. 239 dont il faut lire tout le chapitre intitulé : ' Rebirth is not transmigration ' p. 234-41 (d'après *Milinda* et *Visuddhi*). Certaines sectes admettent le *saṃkrama*.

(2) *Madh. vṛ.* 544, 6 ; *Madhyamakāvatāra*, vi, 18.

(3) Voir Windisch, *Buddha's Geburt* ; *Hastings' Encycl.* art. *Death*.

(4) Voir *Hastings' Encycl.* art. *Cosmology*, p. 137.

(5) *māraṇāntika, aupapattyāṃśika*, voir par exemple *Madhyamakavṛtti*, 544, 569. Sur le développement graduel de l'embryon, voir ci-dessous § III, 3.

dans la sphère non matérielle (*arūpa*), le *vijñāna* ne cause pas *nāmarūpa*, mais seulement *nāman* (1).

6. Que faut-il entendre au juste par *nāmarūpa* ? Ce terme, dont les origines védantiques sont évidentes (2), désigne probablement l'individu dans sa totalité spirituelle et matérielle, conçu comme un aggrégat sans unité substantielle (3). Cependant la seule définition scolastique que je rencontre dans le canon (4) (*Saṃ.* ii, 3, *Majjh.* i, 53) semble séparer le *vijnāna* du *nāmarūpa* : « Par *rūpa*, on entend les quatre éléments (terre, etc.), et le *rūpa* qui dérive des quatre éléments » (5) : il s'agit ici du *rūpa* dérivé, c'est-à-dire du corps, y compris la matière subtile qui constitue les organes des sens (6). — « Par *nāman*, on entend sensation, notion ou nom, volition, contact, attention » (*vedanā, saṁjñā, cetanā, sparśa, manasikāra,* voir ci-dessous), c'est-à-dire des données d'ordre spirituel qui se rapportent au *vijñāna* comme à leur cause ou à leur support, et dont, à son tour, le *vijñāna* dépend.

La scolastique postérieure hésite (7). Tantôt, et ceci revient à la

---

(1) Voir *Vibhaṅga*, 138 ; *AKV.*, Ms. Burnouf 454 a ; *Hastings' Encycl.* art. *Cosmology*, p. 137.

(2) Sens védântique : ce qui caractérise les objets particuliers, leur forme et leur nom. — Voir Kern, *Geschiedenis*, I, 335 ; Oldenberg, *Buddha*[5], 262 ; *Rigveda-Noten zu* iii, 38.$_7$, V, 43.$_{10}$; *Arch. für Rel. Wiss.*, 1910, 584 (Suttanipāta 1074) ; Senart, *Mél. Harlez*, 286, qui pense que ce terme, ici, « ne peut essentiellement représenter que le *rūpa* », matière. — On trouvera des étymologies de *nāman* et de *rūpa* dans *Madhyamakavṛtti*, 343, 544 et *Muséon*, 1901, 195.

(3) Voir Bigandet, II, 224, cité par Kern, I. 341. — Le *nāmarūpa* est un « compound » (*saṃghāta*) de deux compounds, *rūpa* et *nāman* (qui s'appuient l'un sur l'autre), *Nettipakaraṇa*, 28 ; all physical and mental phœnomena » (Kern).

(4) Définition qui demeure dans la scolastique ; voir les explications *Vibhaṅga*, 147, 114, 148.

(5) D'après les théoriciens pâlis (*Kathāvatthu*, vi, 8) les éléments sont invisibles, nous ne connaissons que des dérivés des éléments. Même doctrine chez Dignāga.

(6) Voir *Hastings' Encycl.* art. *Death*. — Un commentaire de Nāgārjuna (*Akutobhaya*) remplace *nāmarūpa* par *kāya-nāman*.

(7) Voir *Abhidharmakośa*, iii, 30 ; *Vibhaṅga*, p. 136, *Dhammasaṅgaṇi*, § 1309, Warren, p. 184, *Śikṣāsamuccaya*, p. 222, *JRAS*, 1905, p. 400 etc.

définition que nous venons de signaler, elle définit *nāman*=*vedanā*, *saṁjñā*, *saṃskāras*, c'est-à-dire, à l'exclusion du *vijñāna*, tout le spirituel ou intellectuel-émotif qui accompagne le *vijñāna* (*sahabhū*) : l'être tout entier, c'est donc « le *nāmarūpa* avec le *vijñāna* » (*Dīgha*, ii, 64, *Nettipakaraṇa*, 15) — Tantôt, et plus souvent, on a : *rūpa* = *rūpa* ; *nāma* = *vedanā* .... *vijñāna* ; *nāmarūpa* = tout l'organisme. Il semble, en effet, que le *vijñāna* persiste et subsiste comme partie intégrante et dominatrice du *nāmarūpa* dont il a déterminé d'abord la formation.

7. Parfois on explique l'origine du *nāmarūpa* en faisant intervenir six *dhātus*, éléments, à savoir les quatre « grands éléments » (*mahābhūta*), l'espace, et le *vijñāna* : « C'est en raison des six *dhātus*, terre, eau, feu, vent, espace et *vijñāna* qu'a lieu la descente de l'embryon (*garbha*) (c'est-à-dire la conception) : cette descente étant, il y a *nāmarūpa* » (*Aṅg.*, i, 176). Le *vijñāna* est évidemment la partie prenante, la cause efficiente : encore qu'il soit qualifié *dhātu* (1) et comparé à la terre, etc., il est individualisé et individualise les éléments matériels qui s'organisent en raison de sa présence. — Mais on ne peut ignorer le caractère védantique que cette représentation peut présenter, et on doit remarquer des passages comme *Dīgha*, i, 223 (2), *Majjh.*, i, 329 : « L'invisible, infini, partout brillant *vijñāna* .... là meurent nom et forme ... », susceptibles, à tout le moins, d'exégèse védantique, si leur origine n'est pas védantique (3).

8. Mentionnons encore *Saṃ.*, ii, 24 : « Ce corps et le *nāmarūpa*

(1) Voir la valeur de l'expression *vijñānadhātu* = tout ce qui rentre dans l'élément ou catégorie *vijñāna* = *yā cakṣuradhipateyyā rūpārambaṇaprativijñaptiḥ* = les connaissances ayant pour objet le *rūpa* et pour régent l'œil, c'est-à-dire les connaissances de couleur et de forme ; et de même pour les six sens (*Śikṣāsamuccaya*, p. 250).

(2) Ce texte appelle un long commentaire, voir Oldenberg, *Buddha*[5], 264 ; Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, i, 283.

(3) Comparer l'Upaniṣad (*Muṇḍaka*, iii, 2, 8) : « De même que les fleuves, quand ils roulent dans l'Océan, perdent leur nom-et-forme et disparaissent, de même le sage, délivré de son nom-et-forme (c'est-à-dire de son individualité, créée par l'ignorance) entre dans l'Esprit suprême et céleste ».

extérieur (*bahirdhā ca nāmarūpam*) font deux et en raison de ces deux le contact et les six *āyatanas* » (voir *JRAS.* 1905, p. 402), passage presque isolé dans la littérature, et où le monde extérieur reçoit le nom de *nāmarūpa* : ce nom vise peut-être le double caractère des choses connues en vertu du contact, leur réalité physique, leur intelligibilité ? (1)

5. *Ṣaḍāyatana* (2), les six organes des sens.

1. *Āyatana* signifie siège, lieu de production, cause, et aussi domaine.

a) *cakṣurāyatana* = le siège de l'œil, de ce qui est vraiment l'œil, c'est-à-dire le siège de la faculté visuelle ; l'organe de la vision ou de l'œil, *cakṣurindriya*. On dit aussi *sparśāyatana*, *cakṣuḥsparśāyatana* (*Aṅg.*, i, 176, *Saṃ.*, v, 43, 70, etc.) : « le lieu où se produit le contact » qui produit la connaissance (3).

b) *cakṣurāyatana* peut signifier le domaine de l'œil, l'objet visible qui est atteint par l'œil, et qui lui appartient. C'est ce qu'on appelle aussi *rūpāyatana*, les quatre couleurs et les huit formes des objets. — Aux six organes des sens (œil, ouïe, odorat, goût, toucher, *manas*), qu'on appellera « *āyatanas* internes » (*ādhyātmika*), il faut ajouter les six « *āyatanas* externes » (*bāhya*), les objets des organes (*Saṃ.*, iv, 175), c'est-à-dire le « *nāmarūpa* extérieur » de *Saṃ.*, ii, 24.

2. Il faut distinguer, avec la scolastique, avec la philosophie Sāṃkhya (4), l'œil visible, l'œil de chair (*māṃsapiṇḍa* = *cakṣuradhiṣṭhāna*), et l'œil-organe, *āyatana*, le vrai œil (*paramarthendriya*), l'œil-porte (*dvāra*) : matériel (*rūpin*), mais subtil (*rūpaprasāda*), invisible, susceptible de heurt (*sapraṭigha*) (5) ; il est

---

(1) Voir *Dīgha*, ii, 62 cité ci-dessous p. 19, et références. — Il est plus simple de parler de « *rūpa* extérieur », *Madhyamakavṛtti*, p. 118, n. 6.

(2) On relèvera les étymologies de *āyatana*, *Sumaṅgalavilāsinī*, i, p. 124 et *Madhyamakavṛtti*, 552. — Voir ce dernier texte, p. 16, *Mahāvyutpatti*, § 106, *Dharmasaṃgraha*, § 24.

(3) *sparśasya caitasikasyāśraya ity arthaḥ* (*Abhidharmakośav.*).

(4) *Sāṃkhyasūtras*, ii, 23, traduction de R. Garbe ; voir Garbe *Die Sāṃkhya-Philosophie*, p. 258.

(5) Définition de l'Abhidharma sanscrit : *cakṣuḥ katamaḥ ? yo rūpaprasādaś cakṣurvijñānasyāśraya iti.* — C'est l'œil interne de Majjh.

heurté par la matière (*rūpa*), couleur, forme, qui est matérielle et visible : il constitue le support de la connaissance visuelle (*cakṣurvijñānasyāśraya*), étant lui-même, semble-t-il, immanent à l'œil de chair. Il en va de même des cinq organes sensibles, notamment du cinquième, l'organe du toucher, qu'on appelle *kāya*, corps, plus exactement « body-sensibility », « skin-sensibility ».

En ce qui concerne le sixième organe, *manaāyatana*, *manaḥsparśāyatana*, ou simplement *manas*, il est immatériel (*arūpin*), invisible, étranger au heurt (du moins d'après un Sūtra cité dans *AKV*. Burn. 42 b) ; les autres sens ont pour substance, origine (*mūla*), les quatre grands éléments (terre .... vent), tandis qu'il est formé du *mano-dhātu*, « mind-element », qu'on peut difficilement distinguer du *vijñāna-dhātu* (1).

3. Certains documents omettent la mention des six organes et rattachent directement au *nāmarūpa* le *sparśa*, contact [des objets et des sens] (*Suttanipāta*, vers 870, et *Dīgha*, ii, 62) (2) : ce qui s'entend aisément, car les six organes ne sont qu'une définition ou une précision du *nāmarūpa*. D'autres documents, comme nous avons vu, omettent *vijñāna* et *nāmarūpa* (*Saṃ.*, ii, 13, iii, 46,

---

i, 190 ; la scolastique appelle externe tout ce qui n'est pas cette matière subtile (*JPTS*. 1884, p. 28). — Voir Mrs Rhys Davids, *Psychology*, la note importante p. 173 ; *Śikṣāsamuccaya*, p. 250, n. 3 ; *Madhyamakavṛtti*, p. 126, n. 1 ; *Muséon*, 1904, p. 214.

(1) Il y a ici un grand nombre de problèmes insuffisamment étudiés. On peut croire que le *manas* réside dans un « cœur » qui serait au cœur de chair ce que l'œil-organe est à l'œil de chair (voir par exemple *Vibhaṅga*, 144). Le *manas* est ailleurs uni au *kāyendriya*, body-sensibility, et au *jīvitendriya*, organe vital. Tout cela est extrêmement compliqué !

(2) Passage fort intéressant, et diversement interprété par Warren, 206 ; Walleser, *Philosophische Grundlage* (Heidelberg, 1904) 51 ; Winternitz, *Bertholet's Lesebuch* (Tubingen, 1908) 237, etc. En le dépouillant de toute phraséologie, je comprends : « Du *nāmarūpa* dépend le contact.... Si le *nāman* (c'est-à-dire *vijñāna*, etc.) n'existait pas, aurions-nous, par le *rūpa* seul (corps, organes), le contact nommé « contact de désignation » (*adhivacana*), c'est-à-dire, le contact aboutissant à la dénomination des objets ? Et si le *rūpa* (corps, organes) n'existait pas, aurions-nous, par le seul *nāman*, le contact nommé « contact de heurt » (*pratigha*, impact), qui précède l'autre contact ? »

96), et, en effet, les six organes équivalent à « *nāmarūpa* coupled with *vijñāna* » (comp. *Dīgha* ii, 64) — L'Abhidharma pāli (*Vibhaṅga*, 138 foll.) envisage le cas où il n'y a pas production des cinq organes sensibles, mais seulement du *manas* : il s'agit de l'existence dans la sphère de la non-matière (voir ci-dessus, p. 16 n. 1).

6. *Sparśa* (*saṃsparśa*, *phassa*), toucher, contact, conjonction. Ce terme doit s'entendre du tact ou toucher : ce qui est connu par le tact s'appelle « tangible », *spraṣṭavya*. Ce mode de connaissance est le type de la connaissance immédiate, certaine ; l'expression « toucher avec le corps » est synonyme de la nôtre « voir de ses yeux », et s'entend de la connaissance des vérités de salut, du *nirvāṇa*, etc. Par la même métaphore, toute connaissance immédiate (*pratyakṣa*, « devant les yeux ») sera un *sparśa* (1).

1. Les définitions canoniques du *sparśa*, sixième membre du Pratītyasamutpāda, paraissent avoir un caractère scolastique marqué :

a. « En raison et de l'œil et des objets visibles (*rūpa*) (2) se produit l'œil-connaissance (3) (*cakṣurvijñāna*) ; le concours (*saṃgati* = *saṃgama, saṃsarga, saṃnipāta, samavāya*) des trois, c'est le contact. En raison du contact, la sensation.... ». Et ainsi de suite pour les autres organes des sens, oreille, etc. Enfin : « En raison et du *manas* et des *dharmas* (= choses en général, soit objets extérieurs, soit représentations, idées) se produit la connaissance intellectuelle » (*manovijñāna*) — Voir par exemple *Saṃ.*, ii, 72, iv, 68, 86 etc. Par « œil », il faut entendre « l'œil subtil » (*prāsadacakṣus*), *Sumaṅgalavilāsinī*, i, p. 183.

b. Un texte ne manque pas qui dit clairement que le contact

---

(1) Voir *Saṃ.*, vi, 29 ; Mrs Rhys Davids, *Psychology*, p. lv.

(2) On dira mieux : ' depending on eye, in consequence of visible form ', *Dhammasaṅgaṇi*, § 600, et ci-dessus, p. 14.

(3) Une scolastique plus savante exige cinq facteurs de la connaissance : œil, objet visible, lumière, espace, acte d'attention de nature correspondante (*Śālistamba* cité *Madhyamakavṛtti*, p. 567 ; *Nettipakaraṇa*, p. 80, omet l'espace) ; voir *Sarvadarśana* (1858), p. 20, et commentaire dans *Muséon*, 1901, p. 193.

est le concours de *deux* (*Saṃ.*, ii, 97, *Milinda*, 60 ; Warren, 186), et on a aussi : « En raison de deux se produit le *vijñāna* : en raison de l'œil et des objets visibles se produit la connaissance de l'œil » (*Saṃ.*, iv, p. 67).

c. Une autre formule (*Mahāvagga*, i, 21) établit les termes suivants : œil, objet visible, œil-connaissance, œil-contact (*saṁsparśa*), connaissance ou « feeling » (*vedayita*) en raison de l'œil-contact (1).

2. Nous nous demanderons quels sont les *trois* dont le concours constitue le contact, et ce qu'il faut entendre par ' œil-connaissance ' qui serait, d'après le contexte, le troisième facteur du ' contact ', s'il ne devait pas en être le résultat. M. H. Oldenberg a interprété : les trois sont l'organe du sens, l'objet, et en troisième lieu la connaissance [ou l'entendement] assistant en spectatrice à la rencontre de l'un et de l'autre. L' ' œil-connaissance ', ce serait donc « le *vijñāna* dirigé vers l'œil » (2). — Telle est, en fait, avec des éclaircissements, l'explication de la scolastique : « Le contact a pour définition : rencontre de l'œil, de l'objet visible et du *vijñāna* » (*Nettipakaraṇa*, p. 28), explication qui se trouve déjà dans *Majjh.* : les sens, les objets extérieurs et [le *vijñāna*

(1) Relevons quelques définitions provenant de sources diverses. *Abhidharmakośa*, iii, 2, *sparśa* = *trikasaṃgama* : « concours de la triade » ; *ibid. ṣaḍāyatanābhinipātaḥ* : « application des six sens », c'est-à-dire, « activité (*pravṛtti*) des organes dans leur domaine respectif » ; *Bodhicaryāvatāra*, IX, 94 citant l'Abhidharma : *sparśāḥ ṣaṭ saṃnipātajāḥ*, « les six *sparśas* naissent du *saṃnipāta* » (= *abhinipāta*) ; *Atthasālinī*, § 286, *ārammaṇasmin cittassa abhinipāto*, « application de la pensée à l'objet ».

(2) D'après une autre hypothèse de M. Oldenberg (*Buddha*[5], p. 271), ces trois seraient « an impingeing sentient organ, an impingeing agency conceived as external, and impact or collision [of both] ». Bien que reprise par Mrs Rhys Davids (*Psychology*, p. 5, n. 2), cette explication semble moins satisfaisante. — Il paraît évident que, dans le texte cité ci-dessus (c), l'œil-contact ne peut être que la « connaissance » produite par un contact qui prend le nom de l'œil qui en est la caractéristique ; dès lors l'œil-connaissance qui précède ne peut être que le *vijñāna* considéré en tant qu'il se rapporte à l'œil, non pas une « connaissance » mais un « connaissant » : il y a collision de la pensée (*citta*) et de l'objet (*ārammaṇa*), au moyen de la collision de l'objet avec la porte (*dvāra*) ou organe (*Atthasālinī*).

défini comme] acte d'attention (*samanvāhāra*, *Majjh.* i, 190, Warren, 493, *Madhyamakavṛtti*, p. 553), entrent en contact, c'est-à-dire concourent à la production de la connaissance (*tajja viññānabhāga*) ; celle-ci sera diversifiée suivant l'organe et l'objet, et dénommée d'après l'organe : par exemple *cakṣurvijñāna*, connaissance visuelle, l'idée, l'image mentale de bleu : c'est par cette connaissance qu'on connait les objets visibles, non par l'œil, non par le *vijñāna* (1).

Mais avoir l'idée de bleu (*nīlaṃ jānāti*), ce n'est pas connaître une chose comme bleue, prendre conscience de l'idée de bleu, dire « ceci est bleu » (*nīlam iti*) (2) : cette connaissance désignative exige un autre processus, étant connaissance intellectuelle (*manovijñāna*), exige un autre contact, le contact à dénomination (*adhivacana°*) (3) : il est d'ailleurs actuellement difficile de spécifier les *trois* qui concourent ici (4).

3. Dans la scolastique en général, le terme « contact » est regardé comme désignant, non le contact lui-même, mais le produit du contact, la connaissance, *vijñāna* (5) (nom de la cause appliqué à l'effet) : « Au moment du contact, c'est-à-dire au moment

---

(1) Des sūtras (*Dīgha*, i, p. 70, *Aṅguttara*, i, p. 176, etc.) disent : « ayant vu les formes par l'œil... », d'où l'opinion des Vaibhāṣikas et des Māhāsāṃghikas (d'après Buddhaghoṣa) que c'est l'œil qui voit : « or l'œil ne voit pas, étant inintelligent ; la pensée (*citta* = *manas*) ne voit pas, n'étant pas œil ». Comment on résout ce problème, voir *Sumaṅgalavilāsinī*, 183, *Madhyamakavṛtti*, 33, Wassilieff, *Buddhismus*, 280, *Kathāvatthu*, xviii, 9, *Atthasālinī*, § 830, (*Psychology*, 351), *Visuddhimagga* apud Warren, 297, Sp. Hardy, *Manual*, 419. On voit les formes par le « vijñāna appuyé sur l'œil » (*cakṣurāśrita*).

(2) Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 74 et sources citées.

(3) Voir ci-dessus p. 19, note 2.

(4) Toute connaissance sensible est connaissance du *manas*, car l'acte d'attention (*samanvāhāra*) est du *manas* ; on la nomme ' visuelle ', etc. parce que c'est l'œil etc. qui la spécifie. Quand le *manas* connaît les objets qui lui sont propres (représentations), et les dénomme, ce qui est son action propre, il agit et comme organe (*āyatana*) et comme « attentif ». Du moins on peut comprendre ainsi les choses.

(5) Ce *vijñāna* est une *saṁjñā*, perception, notion, appellation, Childers, *Dict.*, p. 457 ; voir Jacobi, *SBE.*, xlv, p. 238.

de la production de la connaissance », dit l'Abhidharma sanscrit, interprétation très justifiée (voir ci-dessous, p. 24) (1).

7. *Vedanā*, sensation, « feeling ».

1. « L'impression agréable, désagréable, ni désagréable ni agréable, qui se produit en raison du contact », telle est l'ancienne définition. Elle semble écarter l'idée que *vedanā* soit connaissance ou pensée. Le contact est *sukhavedanīya*, « à sentir agréablement », la *vedanā* est « agréable ». — Aussi la scolastique affirme-t-elle que la *vedanā* est « succédané de la pensée » (*caitta*), dépendant du *vijñāna* (*Visuddhi*, xvii, l. 1633), et non pas pensée (voir *Madhyamakavṛtti*, 65 ; le *vijñāna* reconnait : « ceci est agréable », *Majjh.*, iii, 242)). — Mais on doit cependant faire quelque place à la notion de « representative feeling » (Mrs Rhys Davids, *Psychology*, p. 6). Contact, *sparśa*, a d'abord signifié « application du sens (ou de la pensée) à l'objet » ; résultat du contact, la *vedanā* sera « expérience » (*anubhava*, °*bhūti*, *Abhidharmakośa*, i, 14, *Nettipakaraṇa*, p. 28) tant de l'objet que de ses caractéristiques agréables ou désagréables.

2. Certains auteurs (*Śrīlābha*) diront qu'il faut distinguer trois « moments » dans le processus de la *vedanā* : 1. le sens et l'objet (en contact), 2. production de la connaissance, 3. production de la *vedanā* : il n'y a pas *vedanā* aux moments 1 et 2 ; il n'y a plus contact au moment 3 (comparer *Atthasālinī*, § 286).

D'autres affirment que *sparśa* (connaissance engendrée par le contact) et *vedanā* sont contemporains, étant produits par un même complexe de causes (*sāmagrī*) ; et cette opinion a bien des chances d'être canonique, d'après *Majjh.*, iii, 242 : la *vedanā* est au *sparśa* ce que la chaleur est au frottement des deux morceaux de bois.

3. En tout cas n'y a-t-il pas de doute sur la canonicité de l'opinion qui lie intimement à la *vedanā* plusieurs données morales ou intellectuelles : « Ayant vu l'objet visible par l'œil (c'est-à-dire

(1) « Le *sparśa* est autre chose que le concours » (*saṃnipātād anyaḥ sparśaḥ*) ; thèse opposée : « le *sparśa* n'est que le concours » (*saṃnipātamātrasparśavāda*), voir *Abhidharmakośa*, iii, 30, *Atthasālinī*, 109.

par la connaissance visuelle), il considère (par le *manas*) l'objet visible cause de plaisir .... » (*Aṅg.*, i, p. 176, etc.) ; « Touché, il sent ; touché, il veut ou pense, (*ceteti*) ; touché, il nomme (*saṃjānāti*) » (par exemple *Saṃ.*, iv, p. 69, comp. *ibid.*, iii, 101, *Atthasālinī*, § 286). — Un sūtra, connu par les sources sanscrites (*AKV.*, 244 a) établit que la *vedanā* est coexistente (*saṃsṛṣṭa*) (1), con-née (*sahotpanna*) à la *saṃjñā*, dénomination (*nimittodgrahaṇa*), à la *cetanā*, considération-volition, au *vijñāna*, connaissance dialectique (?). « De même sont unies la vie et la chaleur vitale » (comp. *Majjh.*, i, 295) (2).

8. *Tṛṣṇā*, soif.

1. La formule duodénaire dit sommairement : « *tṛṣṇā* en raison de *vedanā* » ; mais des textes canoniques montrent quelles précisions il convient d'apporter à cette définition : « La soif se produit chez l'homme ordinaire (*pṛthagjana*, qui n'est pas entré dans le chemin de l'*arhattva*), quand il est touché par une sensation (*vedita, vedayita*) produite par un ' ignorance-contact ' (*avidyāsaṃsparśaja*) » [*Saṃ.*, iii, 96, même texte cité *AKV.*, 228-9]. La scolastique explique : chez l'homme ordinaire, au moment du *sparśa*, c'est-à-dire au moment de la production de la connaissance (*vijñāna*), se produit un acte erroné d'attention ou un jugement (*ayoniśo manaskāra*) qui est cause d'ignorance concomitante à la *vedanā*. Ce n'est pas la *vedanā* seule qui cause la soif ; mais « la *vedanā* plus l'ignorance ». La soif ne se produit pas chez l'arhat, bien qu'il y ait chez lui *vedanā* (les Mādhyamikas feront des réserves là-dessus), parce qu'il y a chez lui « jugement correct » ; la soif se produit chez l'homme ordinaire, parce qu'il prend pour heureuse telle chose qui est douloureuse, etc. — D'autre part, ce jugement erroné vient lui-même de l'ignorance, de l'état d'erreur dans lequel se trouve l'individu : cet état d'erreur, qui a déterminé sa naissance actuelle, détermine

---

(1) Voir sur la valeur de ce mot, Mrs Rhys Davids, *Psychology*, p. 1, n. 4.

(2) Pour les diverses catégories de *vedanā*, on verra *Abhidharmakośa*, iii, 32 ; *Saṃ.*, IV, 231, *Mahāvyutpatti*, § 245, 1140-1146 (tiré sans doute du *Pañcaskandhaprakaraṇa*) ; Kern, I, p. 343 ; *Psychology*, p. 50.

encore les faux jugements particuliers qui le livrent à la soif ; et la soif l'enfonce dans l'erreur — remarque très profonde — car un de ses fruits, c'est, par exemple, l'idée fausse (*saṃskāra*) : « je suis », etc.

2. La soif est, par définition, désir, complaisance dans ce qui est agréable ; mais on distingue plusieurs catégories de soif :

a. Elle est sextuple, puisqu'elle naît à l'occasion des six espèces de *vedanās* causées par les six organes et les six objets des organes.

b. Elle est triple, puisqu'elle naît à l'occasion de la *vedanā* agréable, désagréable, ni désagréable ni agréable (ou neutre) : la soif *saṃyogārtham*, à l'égard de la *vedanā* agréable, pour la garder ou la posséder : c'est-à-dire *rāga*, attachement ; la soif *viyogārtham*, à l'égard du désagréable, pour en être débarrassé ou l'éviter : c'est-à-dire *dveṣa*, *pratigha*, aversion, haine ; soif à l'égard de la troisième *vedanā*, *tasyā api nityam aparibhraṃśārtham*, « pour ne jamais en déchoir » : c'est là, sans doute, le sentiment qu'on peut éprouver à l'égard de l'état obtenu ou à obtenir dans certaines méditations sublimes (Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 555) (1).

c. Elle est triple, d'après la formule même de la deuxième noble vérité : *kāmatṛṣṇā* (*bhoga°*), soif des jouissances sensibles ; *bhavatṛṣṇā*, soif des existences, de l'existence [dans la sphère supérieure au *kāmadhātu ??*] ; *vibhavatṛṣṇā*, sur laquelle on a beaucoup discuté chez nous, soif du pouvoir d'après quelques interprètes, ou soif de l'anéantissement ou de la non existence (exégèse qui est, au moins, celle de *vibhavadṛṣṭi*), ou soif *viyogārtham* (?). Voir notamment *Suttanipāta*, 856, 867 ; *Atthasālinī*, § 745 ad finem ; Oldenberg, *Buddha*[5] p. 243 ; Rhys Davids, *SBE*, xi, 148, xxxvi, 190 ; Pischel, *Leben des Buddha* (Leipzig, 1906), 28 ; Garbe, *Deutsche Lit. Zeitung*, 15 déc. 1906.

3. Les relations sont intimes, dans le canon et dans la scolastique, entre la soif et l'*upādāna*, neuvième terme de la série.

(1) Mais les anciens textes donnent pour correspondant à la *vedanā* ' neutre ', le *moha*, erreur, confusion, dulness (Voir *Dhammasaṅgaṇi*, § 1061, sur *moha* et *upekṣā*, *JPTS.* 1884, p. 1).

La soif, dans la deuxième noble vérité, est intimement unie à *nandī*, ' delighting in ', à *rāga*, attachement (*nandīrāga* = ' recurrent delight in ', Mrs Rhys Davids, *Psychology*, p. 277) ; ailleurs, on la réunit à *upasevanā*, ' staying at, addiction to ' (*Saṃ.*, iii, p. 53). La scolastique sanscrite (*Śālistambasūtra*) la définit « *āsvādana* (eating, enjoying), *abhinandana* (delighting) ; *adhyavasāya* (détermination, résolution), persistance de détermination à l'égard de la *vedanā* » : c'est, à très peu de chose près, la définition que *Saṃ.*, iii, 14, donne de *nandī* (produite par le fait de se tenir dans un état de complaisance et de détermination à l'égard des objets visibles, de la *vedanā*, etc. : *adhyavasāya tiṣṭhati*) en l'identifiant à l'*upādāna* ; c'est la définition de *Nettipakaraṇa*, 28 (*ajjhosānalakkhanā taṅhā*). Le *Vibhaṅga* (190) remplace *tṛṣṇā* et *upādāna* par *adhimokṣa*, « addiction to », « determination », « believing in ». Enfin, si la soif est point d'appui de l'*upādāna*, l'*upādāna* naît en même temps que la soif (*Nettipakaraṇa*).

9. *Upādāna*, ' grasping '

1. La valeur étymologique du mot — « taking for one's self, appropriating to one's self, taking on one's self » — explique dans une large mesure ses valeurs d'emploi.

On a les équivalences *upādāna* = *tṛṣṇā* (*Saṃ.*, iv, 400) = *nandī* (ibid. iii, 14, *Majjh.*, i, 266) = *chandarāga*, « souhait et attachement » (1) (*Saṃ.*, iii, 101, 167, iv, 89). Le ' souhait ' prend parfois l'aspect suivant « Puissé-je, dans le temps à venir, posséder telle forme, telle sensation, tel genre d'existence ! ».

La scolastique sanscrite (*Śālistambasūtra*) précise ce point de vue et traduit *upādāna* = *tṛṣṇāvaipulya*, abondance de soif, « hyper-tṛṣṇā » (comp. *chandarāgavemattatā*, *Saṃ.*, iii, 101), « le fait de ne pas abandonner (le plaisir possédé) et de demander toujours davantage » (2) ; ou bien *upādāna* = les *paryavasthānas*,

---

(1) Comp. *Madhyamakavṛtti*, 290, 14 ; *AKV.* 236 d. *teṣu kāmādiṣu yaś chandarāgas tad upādānam.*

(2) *viyogo mā bhavatv ity aparityāgo bhūyo bhūyaś ca prārthanā*, (*Madhyamakavṛtti*, 565) ; comp. Mrs Rhys Davids, *Psychology*, p. 280.

les « endurcissements », les « débordements » de la passion, à commencer par l'absence de honte et de pudeur (comparer *paryuṭṭhāna*). De cette soif intense, procédera l'acte : l'*upādāna* est « la cause de la force qui projette l'acte » (*karmākṣepakāraṇa*) (1).

C'est bien cette valeur « effective », autant qu'affective, qu'il faut attribuer à *upādāna* d'après *Dīgha*, ii, 58 (Oldenberg, *Buddha*[5], p. 274) qui énumère les effets de la soif, *paryeṣaṇa* (searching for, striving after), *lābha* (prise de possession), etc.

2. Ailleurs, comme nous avons vu, la soif produit la « notion », la considération fausse : « je suis ». Le *vijñāna* croît là où il y a affection, complaisance, soif (*Saṃ.*, ii, 101). — La soif, en effet, provoque ou développe l'idée de moi et de mien ; la soif est soif d'existence comme de plaisir.

3. On peut rattacher à ce double aspect la division de l'*upādāna* en quatre catégories, quatre espèces de *kleśa*, principes d'infection, dont la première est pure soif et les trois autres sont ignorance (*Kathāvatthu*, xv. 2) : 1. attachement (*upādāna*) aux plaisirs sensibles ; 2. aux vues hérétiques (*dṛṣṭi*) ; 3. aux pratiques morales et ascétiques considérées comme suffisantes au salut ; 4. à la théorie du moi (2). — Faut-il remarquer que ces catégories, pour être canoniques, n'en sont pas moins très scolastiques ?

4. *Upādāna* signifie non seulement « attachement à », la passion en raison de laquelle on prend l'objet convoité, etc. (*yaiḥ kāmādaya upādīyante*), mais encore « ce à quoi on s'attache ». D'où la notion de cause matérielle, de support. Le combustible est l'*upādāna* du feu (3), et quand la flamme passe d'un objet à un autre, c'est le vent qui lui sert d'*upādāna* (4).

D'où la métaphore, qui repose sur la deuxième noble vérité :

---

(1) *Madhyamakavṛtti*, XXVI, 6.

(2) Voir par exemple *Saṃ.* ii, 3 ; *Dīgha*, ii, p. 58 ; *Majjh.*, i, p. 66 ; Warren, p. 190 ; *Abhidharmakośav.* : *upādānaṃ caturvidhaḥ kleśaḥ*. — Les quatre sont *dṛṣṭi*, d'après *Vibhaṅga*, p. 145 ; le 1er et le 3me sont *tṛṣṇā* d'après *Nettipakaraṇa*, p. 41.

(3) *Mahāvastu*, iii, 546 ; comp. Garbe, *Sāṃkhya-Philosophie*, 228.

(4) *Saṃyutta*, iv, 399, comp. v, 284.

quand l'esprit passe d'une existence à une autre, c'est la soif qui lui sert d'*upādāna*, car, si on renaît, c'est en vertu de la soif.

[A s'exprimer avec rigueur, ce qui produit la renaissance, c'est l'acte ; il faut noter en effet que la soif ne produit pas nécessairement l'*upādāna* (*Saṃ.*, iv, p. 87)].

Mais si *upādāna* signifie « support », il s'ensuit que les cinq *skandhas* sont l'*upādāna* même. Les textes scolastiques le disent en termes propres : *upādānam pañcaskandhalakṣaṇam .... pañcopādanaskandhākhyam upādānam* (*Madhyamakavṛtti*, xxvii, 6). Le *manuṣya-upādāna*, c'est l'ensemble des éléments et caractéristiques qui constituent l'homme par opposition au dieu (*deva-upādāna*, ibid. xvi, 3). — Cette définition, devinée par M. Senart (*Melanges Harlez*, p. 282), est peut-être arbitraire si on considère *upādāna* comme membre de la chaîne duodénaire (car on verra qu'elle convient à *bhava*, qui résulte d'*upādāna*) ; fort exacte d'ailleurs, car les cinq *skandhas* sont le combustible et la substance même des êtres, des existences (*ātmabhāva*) ; voir *Majjh.*, i, 299. — Le canon remplace souvent *skandha* par *upādānaskandha*, et on pourrait longtemps épiloguer sur la valeur de cette expression (1).

5. Très proche de la notion de support est celle d'aliment. Plusieurs textes, — et c'est un des nombreux mérites de M. Oltramare de l'avoir remarqué, — remplacent ou peu s'en faut *upādāna* par *āhāra*, aliment (*Majjh.*, i, 47, 261 ; cf. Warren, 242). *Upādāna* peut donc s'entendre : alimentation du corps et âme (*nāmarūpa*) par la nourriture matérielle, par les représentations sensibles,

(1) Le dernier travail sur la question est l'article de Mrs Rhys Davids dans *Buddhist Review*, april 1910. — La scolastique (dès le Saṃyutta) explique que les *skandhas* sont nommés *upādānaskandhas* en tant qu'ils sont « accompagnés » de passion (*sāsrava*) et causes (ou objets) d'attachement (*upādānīya*). Tout l'élément « matière » (*rūpa*) est *upādānaskandha*, mais les *vedanā... vijñāna* se produisent chez l'Arhat sans rapport avec *upādāna* (*Saṃ.*, iii, p. 47 ; *Visuddhi*, xiv apud Warren, p. 155. — Quelquefois on exclut *rūpa*. *Śuklavidarśanā*, fol. 5 b.) — Et on ne peut pas dire que les *skandhas*, en tant qu'*upādānaskandhas* soient l'*upādāna* (neuvième membre de la série duodénaire) ou qu'ils en soient indépendants, car l'*upādāna*, c'est, à l'égard de ces *skandhas*, désir et attachement (*chandarāga*, *Saṃ.*, iii, p. 100. Voir *Majjh.*, i, 190).

les idées, la réflexion, le *vijñāna*. Ou, — pour donner leur vrai nom aux aliments, — l'*upādāna* consiste à prendre, à prendre sur soi, les cinq *skandhas*, éléments constitutifs de nos pseudo-individualités (*rūpa .... vijñāna ;* voir *Majjh.*, i, 511, *Saṃ.*, iii, 94). — Il faut distinguer (*Majjh.*, iii, 240, et la scolastique [1]) les éléments terre, eau ... ' extérieurs ' et ' intérieurs ', la terre etc. qui n'a pas été ou a été ' assumée ' (*upādinna*, *upātta*). — L'*upādāna* serait donc l'acte par lequel on entretient la vie physique et intellectuelle, par lequel on assume une existence à venir.

10. *Bhava,* existence.

1. C'est-à-dire « réexistence », renaissance, passage d'existence en existence (voir *Suttanipāta*). La scolastique définit : *nāmakāyarūpakāyasambhavanalakkhana*, « production de tous les éléments matériels et spirituels de l'être ».

2. C'est-à-dire l'existence même, ce qui constitue l'existence, les cinq *skandhas* : *pañca skandhāḥ sa ca bhavaḥ* (*Madhyamakavṛtti*, xxvi, 8). Cette définition, en termes propres, paraît manquer dans le canon pali.

3. *Dīgha*, ii, 57, *Majjh.*, i, 50, *Saṃ.*, ii, 3, etc., distinguent trois sortes de *bhava* : existence dans la sphère de la concupiscence, de la matière, de la non-matière [2]. A cette triple distinction la scolastique en ajoute d'autres : l'existence avec conscience, sans conscience, sans conscience et non-conscience, etc. (*Vibhaṅga*, p. 137, *Dhātukathā*, p. 14 et 119, *Visuddhimagga*, xvii, l. 2000 ; Warren, 195).

---

[1] Pour la scolastique de langue pālie, voir outre Morris, *JPTS.*, 1887, p. 135, *Dhammasaṅgaṇi*, § 1211 (*Psychology*, p. 321, peut-être inexact), et *Abhidhammasaṅgaha*, vi, 4 (*JPTS.*, 1884). La « matière » assumée (*upādinna*) est le « ripening » (*vipāka*) de l'acte (voir *Madhyamakavṛtti*, p. 285, n. 3). — Formule sanscrite (*Avadānaśataka*, 100, *Divyāvadāna*, 191 et passim) : « Les actions... ne mûrissent pas dans les éléments extérieurs... mais dans les *skandhas*, *dhātus* et organes assumés ». — Ceci fait de l'*upādāna* ou bien l'assomption d'un nouveau « corps et âme » (*nāmarūpa*), la conception, ou bien l'acte, cause directe de cette assomption : *upādāna* = « ce qui cause la renaissance », *punarbhavakāraṇa*.

[2] Voir *Hastings' Encycl.* art. *Cosmology*.

4. La scolastique pâlie appelle ce multiple *bhava* du nom de *uppattibhava* (*Vibhaṅga* loc. cit.), parfois *upapatti°* (*Abhidhammasaṅgaha,* viii, 5, *JPTS*. 1884, p. 37), — soit « originating existence » (Warren), ou mieux, simplement, existence, l'existence dans telle ou telle sphère, avec tous les *skandhas,* tous les organes et objets des sens, que cette sphère comporte.

Dans la scolastique sanscrite, *upapattibhava* = « originating existence », l'existence au moment de la conception (*pratisaṃdhikṣaṇa*), qui est la continuation du *maraṇabhava,* l'existence au moment de la mort, et qui est produite par ce *maraṇabhava,* lequel est conditionné par le *pūrvāntakālabhava*, l'existence, la vie antérieure, les vies antérieures (*Abhidharmakośa*, iii, 37). Mort et renaissance (*upapatti*) sont du seul *vijñāna* (exactement du *manovijñāna* (1)) : l'*upapatticitta*, « pensée naissante », est la pensée qui se réincarne souillée d'avance de toutes les passions (*kleśa*) de la sphère où elle se réincarne (quelquefois sans le concours de parents), ou qui passe dans un nouvel état d'existence, désincarnée, comme c'est le cas pour les êtres de la non-matière (comp. *Vibhaṅga*, 145).

5. *Bhava* peut aussi signifier *antarābhava,* existence de l'être à l'état intermédiaire entre *maraṇa* et *upapatti*, voir ci-dessous, p. 38.

6. Enfin, et les deux scolastiques sont ici d'accord, *upādāna* étant considéré comme une *tṛṣṇā* effective, et non comme un acte, on sera porté à voir dans le terme *bhava* l'acte même qui crée le *bhava*, l'existence, la réexistence.

D'où la définition *bhava* = *karmabhava* = « l'acte réfléchi (*abhisaṃskāra*) bon, mauvais, neutre. Et tout acte qui « va à l'existence », c'est *karmabhava* ». (*Vibhaṅga*, 137). *Bhava* = « l'acte qui produit la réexistence » (*punarbhavajanakaṃ karma, paunarbhavikaṃ karma*). « Cet acte est les cinq *skandhas* parce qu'il les produit, et parce que, étant du corps, de la voix, de la pensée, il est en effet *rūpa.... vijñāna* » (*Madhyamakavṛtti,* 556). — Dans la chaîne duodénaire, « by *bhava* is meant only

(1) Voir ibid. art. *Death*.

karmabhava » (*Visuddhimagga,* xvii, dans Warren, p. 201).

11. *Jāti*, naissance.

1. C'est-à-dire la naissance, le « becoming » (*saṁjāti*), la descente (*avakrānti*), la réalisation (*abhinirvṛtti*) de tels et tels êtres (*sattva*) dans telle ou telle catégorie (*nikāya*) d'êtres, l'apparition des *skandhas*, la prise des organes (*Dīgha* ii, 305 ; *Majjh.* iii, 249 ; *Saṃ.*, ii, 3). — Cette explication, il ne faut pas la prendre à la lettre, puisque la métaphysique bouddhique ne reconnaît pas d'être (*sattva*). Plus exactement, *jāti* = « la naissance, le « becoming », la réalisation, la réalisation complète, l'apparition des éléments de l'être (*dharma*) » (*Vibhaṅga*, p. 135). « La naissance, c'est les cinq *skandhas* » (*Sumaṅgalavilāsinī*, p. 125) ; « la production de *skandhas* à venir », entendez de nouveaux *skandhas*, des *skandhas* d'une nouvelle existence, lesquels sont nés de l'acte (*Madhyamakavṛtti,* p. 557, 565). « La première pensée, le premier *vijñāna* dans le sein maternel » (*Mahāvagga*, i, 75), c'est-à-dire « la descente du *vijñāna* dans la matrice ».

2. *Jāti*, d'ailleurs, signifie « naissance » au sens propre : « passing out from the uterus ».

12. *Jarā-maraṇa śokādi*, vieillesse, mort, chagrin, etc (1).

1. Peut-être quelques rédactions du Pratītyasamutpāda mentionnent-elles seulement « vieillesse-mort » ; le plus grand nombre ajoute « chagrin, lamentation, douleur, tristesse, tourment » (2).

Il ne semble pas que ces termes, « chagrin, etc. », constituent un « membre » (*aṅga*) de la chaîne duodénaire (3). — La formule canonique les fait dépendre, comme « vieillesse-mort », de la

---

(1) Parfois « naissance, etc. », Warren, p. 202. Le terme « maladie » (vyādhi) est suggéré *Bodhicaryāvatāra,* ix, 1 ad finem.

(2) Voir la définition de la première noble vérité discutée par Buddhaghoṣa, *JPTS.* 1891, p. 136.

(3) Ils ne forment pas un *aṅga*, *JPTS.* 1884, p. 36 (*Abhidhammasaṅgaha* et *AKV.* 236 b), mais le fruit « secondaire » ou « d'écoulement » (ou de trop plein ??) (*nissandaphala*) de la soif, de l'acte, de la naissance. — Cependant Buddhaghoṣa les nomme *bhavaṅga* : ils contribuent en effet au prolongement de l'existence par le désir, etc. qu'ils provoquent.

naissance : « En raison de la naissance, la vieillesse, etc. ». — Ils ne sont certainement pas conçus à l'origine en dépendance de la « vieillesse-mort » ou de la mort seule ; car « chagrin, etc. » désigne toutes les souffrances de la vie, comme dans la première vérité : « vieillesse est souffrance, maladie est souffrance, mort est souffrance, séparation de ce qu'on aime... les cinq *skandhas* sont souffrance. » (voir *Dīgha*, ii, 305, *Majjh.*, iii, 249) (1).

D'autre part : « Là où il y a naissance-vieillesse-mort, il y a chagrin, terreur, tourment » (*Saṃ.*, ii, 102), la naissance-vieillesse-mort étant la caractéristique (*lakṣaṇa*) de tout ce qui est « made » « come together by conditions » (*saṃskṛta*, Mrs Rhys Davids, *Psychology*, p. 288), et par conséquent transitoire et douloureux (2).

Mais Buddhaghoṣa établit un rapport étroit entre « chagrin, etc. » et vieillesse-mort (*Visuddhimagga* xvii, Warren, p. 202) ; et d'après la scolastique sanscrite on a :

chagrin (*śoka*) = brûlure intérieure du mourant affolé et plein d'attachement à la vie.

lamentation (*parideva*) = ô ma mère ! ô mon père !

douleur (*duḥkha*) = sensations pénibles des cinq organes de connaissance, à la mort.

tristesse (*daurmanasya*) = douleur de l'esprit.

tourment (*upāyāsa*) = autres misères (*upakleśa*) du même genre (*Śālistamba*) = [état] produit par la multitude de la douleur physique et mentale (*Madhyamakavṛtti*. xxvi, 9) = tristesse dont la violence est rompue par la fatigue qu'engendrent la douleur et la tristesse (une sorte de coma) (*AKV.*, fol. 236). C'est un problème de savoir si le préfixe *upa* affaiblit ou renforce le mot *āyāsa*, « peine, fatigue ». Buddhaghoṣa est pour la seconde hypothèse (Warren, p. 191) (3).

---

(1) Le *Vibhaṅga*, 137, est plus net encore : « tout malheur (*vyasana*) relatif à un proche, aux biens, à la maladie, à la conduite (péché ?) à l'hérésie, ou à la doctrine, est cause de « chagrin, etc. ».

(2) Voir *Aṅg.*, i, 152, etc., *Madhyamakavṛtti*, p. 145, 281, 545.

(3) Voir *Majjh.*, iii, p. 250, *Śikṣāsamucchaya*, p. 176, *Divyāvadāna*, p. 210,8, 314,20.

2. *Jarā* est définie « vieillesse, blancheur des cheveux, rides, affaiblissement (*saṃhāni*) de la vie, 'ripening' des sens » (comparer *Dīgha*, ii, 305, *Saṃ.*, ii, p. 2, Warren, 238 sur la mort [1]) ; mais un sūtra fort intéressant, *Saṃ.* v, p. 217, exprime une opinion plus savante : « On vieillit pendant la jeunesse, on est malade en pleine santé, on meurt tout en vivant : les sens s'altèrent ». La vieillesse est ainsi conçue philosophiquement comme « changement », *anyathābhāva*, vieillesse de tout ce qui est composé (cf. *JPTS*. 1893, p. 136) ; et on voit apparaître la notion de la « mort perpétuelle », de la « mort à chaque instant », *kṣaṇavināśa*, que la scolastique précisera [2].

3. La mort est la dissociation de l'organisme constitué à la naissance pour que les fruits d'un certain lot d'actions soient mangés dans des conditions et pendant un temps déterminés.

A la première pensée (*pratisaṃdhicitta*), succède une certaine pensée qui est la « partie maîtresse » de l'existence et reçoit le nom de *bhavāṅga* ou *bhavāṅgasaṃtati*, « fondement de l'existence » : elle évolue en une série mentale ininterrompue et relativement homogène, « subliminale » et laissant place aux perceptions, etc. A la fin de la vie, elle disparaît en se transformant en « pensée de départ » (*cyuticitta*), « pensée de mort » (*maraṇāṃśika*) [3].

---

(1) Il y a parfois mort sans vieillesse, par exemple pour les embryons et les dieux, « dont les corps ne vieillissent pas » (*Nettipakaraṇa*, 23).

(2) Voir *Ślokavārttika*, *Śabdanityatādhikaraṇa*, 424 et suiv. — Des questions très complexes se posent ici. « Vieillesse » suppose « durée », et la durée est inadmissible, d'après l'école Madhyamaka ; voir ci-dessous, p. 61.

(3) Voir l'article *Death* dans Hastings, IV 446b-449, et le *Compendium* de S. Z. Aung et Mrs Rhys Davids, s. voc. Death and *bhavaṅga*.

Library of the
YALE DIVINITY SCHOOL
New Haven, Conn.

§ III — Interprétations de la liste considérée dans son ensemble.

Nous avons, pour chacun des membres, énuméré et classé les diverses explications canoniques et autres. Ces explications, si ingénieuses et fondées qu'elles puissent être dans le détail, sont souvent inconciliables et inadmissibles quand on vient à examiner l'ensemble. Il nous faut maintenant passer en revue quelques-unes des théories par lesquelles on a prétendu les ramasser dans une synthèse organique. — Rien n'empêche d'ailleurs de supposer que les premiers rédacteurs ont su, ou à peu près, ce qu'ils voulaient dire, de supposer que les théologiens tard venus n'ont fait que dégager le dogme ancien encombré par l'exégèse. Nous ne prendrons pas parti là-dessus.

1. Les premières considérations que nous ayons à exposer sont l'application à la liste canonique d'un système raisonné et raisonnable sur les doctrines que *doit* enseigner le Pratītyasamutpāda, s'il est bien construit en effet ; et ces considérations ont pour point de départ la deuxième noble vérité, en laquelle nous avons reconnu l'origine et la première ébauche de toute cette partie de la discipline bouddhique (1).

(1) Ce paragraphe, développement d'un mémoire du Congrès d'Alger, était écrit lorsque je pris connaissance du *Compendium of Philosophy* de Shwe Zan Aung édité par Mrs Rhys Davids (PTS. 1910), voir p. 259 et suiv. et la planche p. 262. — Je suis d'accord sur tous les points avec M. S. Z. Aung ; un seul excepté. Je préfère l'autorité du *Vibhaṅga* à celle du Commentaire de l'Abhidhammasaṅgaha : donc le *kammabhava* est bien causé par l'*upādāna* (*Vibhaṅga*, 137 contre le texte cité par Aung 262). — Je ne crois pas que *upapattibhava* ou *uppattibhava* puisse s'en-

i. Renaissance (*janma*) et souffrance (*duḥkha*) procèdent de l'acte (*karman*) : elles en sont le fruit (*phala*), le « ripening » (*vipāka*) ; à son tour, l'acte procède de la passion, « infection » (*kleśa*) : telles sont les données logiques du problème. Le Pratītya-samutpāda, qui se donne comme une description analytique de la production des phénomènes douloureux (« ... Telle est l'origine de toute cette masse de souffrance »), doit par conséquent exposer trois phases, ou chemins, ou ornières (*vartman, vaṭṭa*), à savoir *kleśa*, « infection », *karman*, acte, *vipāka* ou *duḥkha* ou *janma*, fruit, c'est-à-dire souffrance, c'est-à-dire naissance (1).

1. De sa nature, *kleśa* est double : (a) « infection » intellectuelle, l'aveuglement (*moha*), l'ignorance (*avidyā*), qui ouvre la porte à toutes les erreurs et à toutes les passions ; (b) les passions proprement dites, soif (*tṛṣṇā*), amour, haine, et leurs multiples succédanés. — Qu'est-ce d'ailleurs qui précède, dans l'ordre du temps, l'ignorance ou la soif ? Les deux termes se causent l'un l'autre : aucun n'a d'origine (2).

Si on demande quels sont les membres de la chaîne qui rentrent dans ce *kleśavartman*, on énumèrera : *avidyā* (i), l'ignorance des quatre vérités, et, pour aller plus au fond, l'idée de « moi » et de « mien » ; *tṛṣṇā* (viii), qui peut représenter en effet toutes les passions ; *upādāna* (ix), soif intense, si intense qu'elle va passer à l'acte, ou développement (sous forme d'hérésie) du principe d'ignorance implicitement contenu dans *tṛṣṇā*.

2. L'acte, *karman*, n'est pas nommé par son nom dans la liste

---

tendre « passive side of life » et comprendre le groupe *pratisaṃdhivij-ñāna — vedanā* : en pâli comme en sanscrit, *upapatti* = birth, rebirth. — M. S. Z. Aung a tort de ne pas marquer le *kilesavaṭṭa* dans son diagramme.

(1) Voir *Visuddhimagga*, xvii, summary in *JPTS.* 1891, 141, Warren, 173, *Abhidhammasaṃgaha*, viii, 37 (*JPTS.* 1884, 37). Sources sanscrites, *Abhidharmakośa*, iii, 18 foll. ; *Daśabhūmaka*, chap. vi (*Śikṣāsamuccaya*, p. 227, *Bodhicaryāvatāra*, ad IX ad finem) ; *Pratītyasamutpādahṛdaya* de Nāgārjuna, Tandjur, Mdo, XVII, 165b ; *Madhyamakavṛtti*, 522, 15 ; *Lotus*, V, 59. *SBE.* xxi, p. 138 ; *Nāmasaṃgīti*, ad 84 (qui fait des trois termes des « *saṃkleśas* » : *kleśasaṃkleśa*, *karma°*, *janma°*).

(2) Voir Oltramare, *Douze causes*, p. 34 ; *Aṅg.*, V. 113, 116 ; *Nettipakaraṇa*, 86, 109 ; *Visuddhimagga* apud Warren, 171.

duodénaire, bien qu'il y soit nécessaire ; mais on l'y trouvera d'autant plus facilement qu'on a, depuis longtemps, senti le besoin de l'y introduire.

Les anciens documents définissent les *saṃskāras* (ii) comme bons, mauvais, neutres ; la notion d'action est visible dans la racine du mot : les *saṃskāras* seront donc *karman*. Et que faire de *bhava* (x) ? Arbitrairement, mais depuis longtemps séparé de *jāti* (= *punarbhava*), placé après *upādāna* qui est défini comme « passion », il faut bien qu'il couvre le concept *karman*.

3. Quant aux autres termes, *vijñāna* (iii) — *vedanā* (vii), *jāti-jarāmaraṇa*, etc. (xi-xii), ce sont des fruits de l'acte, des souffrances (soit en soi, soit parce que conditions de la souffrance) ; ils marquent les conditions et l'évolution de l'existence douloureuse ; donc ils sont *vipākavartman, duḥkhavartman* (1).

ii. Etant posée cette distribution des douze membres, d'après leur nature, en trois catégories, il faut nécessairement établir une autre distinction, celle des temps. Le Pratītyasamutpāda porte sur trois vies, trois époques (ou chemin, *adhvan*) ; il est *trikāṇḍaka*, à trois tronçons, *triparivarta*, à triple révolution (même expression, *parivarta*, pour la marche des planètes). — Cette manière de voir s'impose par le seul examen de la liste.

De toute évidence *jāti*, naissance, ne peut suivre *sparśa*, *tṛṣṇā*, ... *bhava*, que si on lui donne le sens de « renaissance » : telle a toujours été l'opinion des doctes de l'Inde et d'Europe. *Saṃskāras*, qu'on entende actes, prédispositions, traces laissées par les actes, ne peut précéder *vijñāna* (traduit dans *Dīgha*, « *vijñāna* qui s'incarne »), que s'il s'agit de *saṃskāras* d'une précédente existence. On aura donc

1. Vie antérieure : *avidyā* et *saṃskāras*.
2. Vie actuelle : *vijñāna* .... *bhava*.
3. Vie à venir : *jāti-jarāmaraṇa* (2).

---

(1) Il est bien entendu, cependant, que tous les membres de la chaîne sont douloureux : *avidyā-ṣaḍāyatana* = *saṃskāraduḥkhatā* ; *sparśa-vedanā* = *duḥkhaduḥkhatā*, et le reste *parināmaduḥkhatā* (Daśabhūmaka).

(2) Cette explication a été devinée par les traducteurs des Vinaya Texts

Cette définition, nécessaire en raison des données canoniques, ne va pas sans quelques difficultés et quelque commentaire.

1. La vie antérieure est résumée en deux termes : ce qui s'entend 1° si on la considère seulement comme cause de la vie présente, et non pas en elle-même (car elle comporte naissance, etc.), 2° si on attribue aux deux termes *avidyā*, *saṃskāras*, un sens très large, analogique, qui leur permette de représenter les diverses causes de la vie actuelle (1), lesquelles sont au nombre de cinq : *avidyā* (= *moha*, ignorance, confusion) ; *saṃskāras* (= *āyūhanā* = *āvyūha*, constructions intellectuelles, admissions) ; *tṛṣṇā* (= *nikanti*, désir ou complaisance) ; *upādāna* (= *upagamana*, going towards or near) ; *bhava* (= *cetanā*, volition) (2).

2. La vie présente sera considérée 1° comme résultat de la vie antérieure, c'est-à-dire définie dans son organisme et les réactions nécessaires de cet organisme : *vijñāna, nāmarūpa, ṣaḍāyatana, sparśa, vedanā,* et 2° comme cause de la vie à venir : aux termes *tṛṣṇā*, *upādāna*, *bhava,* il convient d'ajouter *āvidyā* et *saṃskāras* ; car la *vedanā* ne produit *tṛṣṇā* que parce que l'*avidyā* innée, originelle, provoque au moment du *sparśa* un jugement (*manaskāra* = *saṃskāra*) erroné ; le saint (*arhat*) exempt d'*avidyā*, exempt de « constructions intellectuelles », sent (*vedanā*), sans désirer (*tṛṣṇā*).

3. La vie à venir, en tant qu'effet de la vie présente, comporte les mêmes cinq termes « effets », *vijñāna-vedanā* ; mais tandis que, dans l'exposé de la vie présente, on se préoccupait de marquer la relation de ces « effets » avec les termes « causes » qui en surgissent, le but ici est d'insister sur le caractère douloureux (*duḥkhavartman*) ; d'où la rédaction « naissance, vieillesse, mort, etc. ».

SBE., xiii (1881), p. 75, n. 2 *ad finem ;* voir *Visuddhimagga* apud Warren, p. 176, 242 ; *Abhidhammasaṃgaha*, viii, 3. — *Abhidharmakośa*, iii, 20 (*Bodhicaryāvatāra* ad ix, 15), *Caṇḍamahāroṣaṇatantra*, chap. xvi (*JRAS.* 1897, p. 468).

(1) *avidyā* = *pūrvakleśadaśa*, *pūrvantasarvakleśasvabhāvā* = ' tout le kleśa de la vie ancienne ' ; *saṃskāras* = *pauraṇaṃ karma* = ' l'acte ancien ' (*Abhidharmakośa*, iii, 20).

(2) Définitions de *Visuddhimagga*, xix, l. 88 ; Warren, p. 177, 245, semble peu correct. — Sur *avyūha*, voir *Madhyamakavṛtti*, p. 293.

On obtient ainsi une roue, la roue éternelle de l'existence (*bhavacakra*[*ka*]) (1), le cercle des renaissances, qui roule, depuis toujours, sur vingt ' rayons ' (5 + 10 + 5), dont trois révolutions (*parivarta*) sont décrites dans la liste, qui comporte douze membres (*aṅgas*), lesquels roulent dans et creusent trois ornières (*trivartman*) : passion, acte, souffrance (2).

2. Le système du Pratītyasamutpāda à « triple révolution », deux membres pour la vie antérieure, huit pour la vie actuelle, deux pour la vie à venir, domine dans la scolastique. — Il est peut-être balancé, dans l'estime de quelques théologiens, par une explication qui mérite, en effet, pour plusieurs raisons, de retenir notre attention.

L'idée centrale de cette explication est une des vieilles notions hindoues auxquelles le brahmanisme et le bouddhisme firent accueil, la notion de *gandharva*, être subtil échappé du cadavre et cherchant une matrice : notion familière à diverses écoles bouddhiques. — Le héros du Pratītyasamutpāda, ce sera l'être à l'état intermédiaire (*antarābhavastha, āntarābhavika*), l'être « entre l'état appelé mort et l'état appelé conception (ou naissance) » : *mṛtyūpapattibhavayor antarā bhavatīha yaḥ*.

Voici comment on peut entendre nos sources qui sont surtout

---

(1) *anādi bhavacakrakam*, *Abhidharmakośa*, iii, 19 (*Bodhicaryāvatāra*, ix, 73) ; *bhavacakkam aviditādim idam*, *JPTS.*, 1891, p. 141 ; Warren, p. 175.

(2) M. Senart (*Mélanges Harlez*, p. 289) pense que cette dénomination et cette conception de « roue » (*cakra*) « se rattache au symbolisme du *dharmacakrapravartana*, mise en mouvement de la roue de la loi ». La relation est parfois nettement accusée ; par exemple l'enseignement du Pratītyasamutpāda est introduit par la formule *brahmacakkaṃ pavatteti* (*Saṃ.*, ii, 27 = *AKV.*, Ms. Burn. 438 b, *brāhmaṃ cakram*). Il est curieux que la connaissance des quatre nobles vérités soit appelée *tiparivaṭṭa dvādasākāra* (*Mahāvagga*, i, 6, 28, etc.) [...this is the truth... it must be understood. .. it has been understood]. — A mon avis, le *bhavacakra* a de bons antécédents dans *bhavābhava*, existences, *punarmṛtyu*, mort répétée, dans les spéculations sur les rapports de *tṛṣṇā -avidyā* qui se causent réciproquement. — Je ne connais que par Childers (p. 360) la petite chaîne fermée, ' roue ' de causation : *vijñāna*, *sparśa*, *vedanā*, *tṛṣṇā*, *saṁskāra*, *vijñāna*.

des Tantras (1). — Aussitôt après la mort, ignorant ce qu'il faut prendre ou laisser (*heyopādeya*) [*avidyā*], et en vertu des *saṃskāras*, la pensée [*citta* = *vijñāna*] revêt une forme corporelle (*śarīrākāra*) [par où il faut entendre le *nāmarūpa*], qui se munit des organes [*ṣaḍāyatana*]. Ainsi constitué, l'être intermédiaire contemple les créatures, et, suivant que ses actions le prédestinent à telle naissance (humaine, animale), il voit certain couple embrassé : il entre en contact [*sparśa*] avec ce couple. Destiné au sexe mâle, il ressent plaisir et déplaisir [*vedanā*], amour pour la femme, haîne pour l'homme. Dans son désir [*tṛṣṇā*], il pénètre par la tête de son futur père, prend point d'appui sur sa pensée (laquelle est fixée sur l'acte sexuel), s'empare [*upādāna*] de l'organe du plaisir (*sukhakāraṇa*). — Il y a *bhava* (c.-à-d. *upapattibhava* ' état embryonnaire ') dès qu'il pénètre dans le sein maternel ; *jāti* après neuf ou dix mois.

L'antiquité et l'importance de cette théorie sont établies par divers témoignages. Sans la rattacher directement au Pratītyasamutpāda, l'*Abhidharmakośa* patronne l'opinion que le *gandharva* s'incarne par amour de la femme et jalousie de l'homme (et réciproquement suivant le sexe). Les symboles qui, dans les fresques d'Ajanta et les dessins tibétains, correspondent au *sparśa* et au *bhava*, doivent aussi être notés : *sparśa* = vir et mulier inter complexus ; *bhava* = une femme enceinte (2).

2 a. On connaît par les sources brahmaniques une théorie qui

(1) Voir Kern, *Manual*, p. 48, et le chap. xvi du *Caṇḍamahāroṣaṇatantra*, *JRAS.* 1897, p. 463 (' The Buddhist Wheel of Life from a new source ') et ' Une pratique des Tantras ', *Actes du XI*e *Congrès des Orientalistes*, i, p. 241. — Comparer J. Kirste, ' Das Buddhistiche Lebensrad ', *Album Kern*, 1903, p. 74. — Sur le *gandharva* ou être à l'état intermédiaire voir Windisch, *Buddha's Geburt* (Leipzig, 1908).

(2) Georgi, *Alphabetum Tibetanum*, (Romae, 1762) p. 486 ; Paulin de St Barthelemy, *Systema brahmanicum* (Romae, 1796) ; Waddell, *JRAS.*, 1894, p. 367 (Buddha's Secret from a sixth century pictorial commentary and Tibetan tradition ') and *Lamaism* (1895) p. 108 ; Barth, *Bulletin des Religions de l'Inde*, 1899-1902, iii, p. 12 (dans *RHR.*) ; et Deux Notes sur le Pratītyasamutpāda, *Actes du XIV*eme *Congrès des Orientalistes*, i, p. 195. (L'interprétation des symboles adoptée par Waddell et ses informateurs tibétains est probablement erronée).

place dans la matrice le développement *vijñāna-upādāna*. Par exemple, *nāmarūpa* est le « rudimentary flakelike, bubblelike embryo » ; *sparśa*, « cold and warmth ... on the embryo's part » ; *bhava* est la naissance ; *jāti*, la classe d'êtres à laquelle appartient le nouveau-né. — Il ne paraît pas certain que nos informateurs aient compris leurs sources (1).

3. A examiner la chaîne, on voit que quelques-uns de ses membres se succèdent en se causant les uns les autres : *sparśa*, *vedanā*, *tṛṣṇā*, *upādāna* : mais encore ce processus va-t-il se renouvelant au cours de toute la vie. D'ailleurs, si l'*avidyā* n'était pas présente ou prolongée par les *saṃskāras*, la *vedanā* ne produirait pas la *tṛṣṇā*, et le *sparśa* suppose l'existence des organes, du *nāmarūpa*, du *vijñāna*. — Il s'ensuit que les membres (*aṅgas*) peuvent être regardés, non comme une succession de faits dérivés les uns des autres, mais comme les coefficients simultanés de l'existence (*bhava-aṅga*).

De ce point de vue, le *vijñāna*, dont on a d'ailleurs fait un « élément » (*dhātu*, voir p. 17) en raison de sa diffusion et de sa persistance, reçoit par excellence le nom de *bhavāṅga*, partie maîtresse de l'existence. Il est la semence et la moëlle, tant au point de vue physique qu'intellectuel, de tout ce développement qu'est une existence (*ātmabhāva*), un « lot » de vie entre une conception et une mort, — développement que ne supporte aucun principe permanent (âme), mais néanmoins organique, vitaliste, régi par une force interne (2). Le *vijñāna*, prédisposé d'une certaine manière par les actes anciens, destiné à se développer d'une manière et dans des conditions déterminées par ces prédispositions, est la graine (*bīja*), et encore la tige et le fruit : on peut le définir comme une série d'états de conscience.

On peut dénommer les facteurs sous l'influence desquels le

(1) Voir *Brahmavidyābharaṇa* apud Thibaut, *SBE*. XXXIV, p. 404 (ad ii, 2, 19). Hodgson, *Languages... of Nepal and Tibet*, (1874), p. 79, d'après la Rakṣā bhagavatī (?). *upādāna* = embryotic existence, *bhava* = birth or actual physical existence ; *jāti* = distinction of genus and species among animate beings. — Interprétations mal venues.

(2) Voir *Hastings' Encycl.* art. *Death*.

vijñāna, graine, réagit : la soif l'arrose et l'humecte ; l'ignorance l'ouvre (*avakirati*) ; l'acte, tout en l'engendrant avec la soif, fait office de champ. Ces quatre membres, *avidyā, tṛṣṇā, karman, vijñāna* sont donc les quatre causes générales qui font « tenir ensemble » (*saṃghāta*) le Pratītyasamutpāda (1).

Il n'est pas impossible de concilier cette vue plus profonde de la vraie nature du processus, avec la théorie canonique des douze causes successives. L'Abhidharma sanscrit résout le problème par la théorie du Pratītyasamutpāda « statique » (*āvasthika*), contrasté et combiné avec le Pratītyasamutpāda « de relation » (*sāmbandhika*), c'est-à-dire montrant l'enchaînement des causes et des effets.

A tous les moments, sauf peut-être (d'après quelques-uns) au moment de l'incarnation, ce que nous appelons « être » (*sattva*) est un complexe où le *vijñāna* occupe l'emploi de régent, mais où ne manquent pas les autres *skandhas*. Le Pratītyasamutpāda peut être considéré comme l'énumération d'un certain nombre d'états (*avasthā*) de ce complexe quinquénaire (cinq *skandhas*) et quaternaire (quatre éléments grossiers, *mahābhūta*), — états consécutifs, qui reçoivent leur nom du caractère et du facteur qui dominent dans chacun d'eux (2).

L'idée première de cette conception est ancienne, car on ne peut en méconnaître les germes dans *Majjhima*, I, p. 266 ; et elle est certainement très raisonnable (3). Mais il était difficile de la préciser sans tomber dans l'arbitraire, et on peut penser que les définitions de l'*Abhidharmakośa* sont quelquefois forcées. On a :

---

(1) D'après *Śālistamba* cité *Madhyamakavṛtti*, p. 566, *Śikṣāsamuccaya*, p. 225 ; Oltramare, *Douze causes*, p. 42. Comparer Wenzel, Nāgārjuna's Friendly Epistle, 50, 111 (*JPTS.* 1886).

(2) *dvādaśa pāñcaskandhikā avasthā dvādaśāṅgāni....*
....yatra yasya prādhānyaṃ tatra tasya nirdeśaḥ.

(3) Comparer Oldenberg, *Buddha*[5], p. 276. — L'exposé qui suit d'après *Abhidharmakośa*, iii, 21 suiv. C'est le système que Klaproth expose d'après des sources chinoises dans la note du *Foe-koue-ki*, p. 286 et suiv. (Paris, 1836) ; je lui emprunte les indications des années pour *sparśa* et suiv.

vijñāna = l'élément (*skandha*) de la conception, le *vijñāna* qui s'incarne (*pratisaṃdhivijñāna*), c'est-à-dire le *manas* (*manovijñāna*) ; il ne s'agit pas d'opérations intellectuelles, car l'esprit est considéré comme affolé, hébété (*mūḍha*) dans la matrice.

nāmarūpa = ce *vijñāna* prend aussitôt un point d'appui, occupe un gîte : il développe les cinq *skandhas*. Cette période va jusqu'au moment de la vie utérine où apparaît le

ṣaḍāyatana = les six organes des sens (*indriya*) (1) ; plus exactement, la période de *nāmarūpa* se prolonge jusqu'au moment où apparaissent les quatre organes de la vue, de l'ouïe, du goût, de l'odorat. Car le *mana-indriya* et le *kāya-indriya* (le sens mental et le sens corporel ou vital ?) existent dès le commencement de l'existence, dès la conception (*bhava eva* = *upapattibhave*) (2). — La période désignée par *ṣaḍāyatana* comprend la fin de la vie utérine. La période du

sparśa commence à la naissance (*jātāvasthāyāṃ*) ; elle se prolonge (d'après la source chinoise) jusque trois ou quatre ans, faisant place à la période de

vedanā, c'est-à-dire, non pas la sensation agréable ou désagréable, qui accompagne le *sparśa* dès son origine ; mais la capacité de discerner les causes de la sensation agréable, etc. D'après les sources chinoises cette période s'étend de six ou sept ans jusque douze ou treize. Elle fait place à la

tṛṣṇā, c'est-à-dire, non pas la soif sous tous ses aspects, mais

---

(1) *nāmarūpam* = *aniṣpannaṣaḍāyatanāvasthāḥ pañca skandhāḥ*.

(2) Je tiens compte de *Kathāvatthu*, xiv, 2 : les êtres qui naissent d'une matrice ne possèdent au moment de la conception (*paṭisaṃdhikkhaṇe*) que le sens mental et corporel. (Il en est autrement des êtres « apparitionnels », *opapātika*, see *Hastings' Encycl.* art. *Bodhisattva*, 742). La définition de la vie embryonaire dans *Saṃ.*, i, 206 (5 *garbhāvasthās*, *Mahāvyutpatti*, § 190, *AKV.* Ms. Burnouf 134 a) exclut l'idée d'un corps doué d'abord des organes des sens. Voir Windisch, *Buddha's Geburt*, p. 87 (Leipzig, 1908) ; comp. *Garbhopaniṣad*, (Calcutta, 1872), p. 12. — Il y a de curieuses données hindoues, tantriques, bouddhiques sur l'intelligence de l'embryon, ses connaissances surnaturelles ; il est censé les perdre dans les douleurs de l'enfantement (*Svayambhūpurāṇa*).

l'attachement plus vif, et surtout l'appétit sexuel : « la *tṛṣṇā* est l'état de celui qui désire les jouissances sensibles et l'amour » (*bhogamaithunarāgiṇaḥ*) : de quatorze ou quinze ans jusque dix-huit ou dix-neuf.

upādāna : période de la quadruple infection (*kleśa*) : concupiscence, hérésies, ritualisme, croyance au moi ; c'est la période durant laquelle sont en [plein] exercice les passions en vue de la possession des jouissances : *bhogānāṃ prāptaye kleśasamudācārāvasthā.*

bhava : l'acte qui aura pour fruit une nouvelle existence, qui commence par

jāti : conception.

jarāmaraṇa : vieillesse-mort. Il y a vieillesse et mort dans la présente existence ; et la vieillesse qui est le « cooking », le « ripening » des éléments (*skandhas*) commence à la période de *vedanā*.

4. On peut établir l'équivalence : les cinq *skandhas* = *nāmarūpa* = les cinq *dhātus*, à savoir le *vijñāna* et les quatre grands éléments (terre, etc.). — La théorie des *skandhas* comporte une analyse de l'élément *vijñāna* (= *nāma* = *vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāras*, *vijñāna*) ; la théorie des *dhātus* insiste sur la nature du *rūpa* (= terre, etc.).

Nous avons vu que l'*Aṅguttara*, i, 176, considère les six *dhātus* (terre, etc. ; espace et *vijñāna*) comme cause de la « descente de l'embryon » (1) ; le *Majjhima*, iii, 239, entre dans plus de détails,

---

(1) Il paraît assez probable que les bouddhistes adoptèrent d'abord une théorie toute faite des six *dhātus* ; on peut aussi, si on y tient, croire qu'ils ajoutèrent l'élément spirituel (*vijñāna*) aux quatre *dhātus* (*bhūta*, terre, etc.) des matérialistes, et à l'espace en lequel ceux-ci faisaient se dissiper, à la mort, les organes des sens ou facultés intellectuelles (comparer *Dīgha*, i, 55, Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, i, 73, opinions de Ajita). — Plus tard certaines écoles éliminèrent l'espace, voir *Hastings' Encycl.* art. *Cosmology*, vol. IV, p. 131 b.

On consultera *Nettipakaraṇa*, 75 (qui ignore l'espace), *Pitāputrasamāgama*, cité dans *Sikṣāsamuccaya*, 244, qui est une refonte de *Majjh.*, iii, 239. Le rôle des *dhātus* dans *Garbhopaniṣad* (Calcutta, 1872, p. 11 ; pour la date, Weber, *Vorlesungen*, 1876, p. 177), est défini dans

distingue le *dhātu* interne et externe, « l'assumé » et le « non assumé » (*upādinna*) (1), c'est-à-dire l'élément terre (eau, etc.) du corps et l'élément terre extérieur ; et il spécifie le rôle des divers *dhātus* dans la constitution et la vie organique du corps. Le *Majjhima*, ii, 17, omet l'espace ; il insiste sur la distinction du corps, formé des quatre éléments (terre, etc.), provenant du père et mère, s'accroissant par l'alimentation, et de « ce mien *vijñāna* » qui est lié au corps.

La scolastique (sanscrite) (2) a su tirer un heureux parti de ces indications ; profitant de la vieille phraséologie qui employait notamment deux termes, *hetu* et *pratyaya*, comme pour épuiser le concept de cause, elle affecte de voir dans les *hetus* des causes successives, pour mieux dire des aspects particuliers et successifs de la chose elle-même (en fait, du *vijñāna*), et dans les *pratyayas* des causes générales, des conditions permanentes du développement. On distinguera donc dans le Pratītyasamutpāda deux « combinaisons » (*upanibandha*), la première de *hetus*, à savoir les douze membres (*aṅga*), qui sont liés par leur causation successive (ils naissent en raison l'un de l'autre), la seconde de *pratyayas*, à savoir les *dhātus*, terre, eau, feu, vent, espace, intellect, dont la concurrence (*samavāya*) constitue la « combinaison » : la chaine des *hetus* (c'est-à-dire des aspects de l'élément intellect) se développe en raison de cette concurrence (3).

5. Le principe de la « production en raison des causes »

---

des termes fort semblables à ceux des sources bouddhiques ; Windisch, *Buddha's Geburt* (p. 47, 86) compare Gauḍapāda ad *Sāṃkhyakārikā*, 39. L'influence bouddhique est possible.

(1) Voir ci-dessus, p. 29.

(2) *Śālistambasūtra*, cité dans *Madhyamakavṛtti*, p. 561.

(3) Voir *Nettipakaraṇa*, p. 78-80, la semence est le *hetu* de la pousse, car elle est cause propre de la pousse, et la pousse est de la nature de la semence ; la terre et l'eau sont *pratyayas*, causes ou conditions générales. — Pour la lampe, la mèche, l'huile, etc., sont *pratyayas* et non pas *hetus* : le *hetu*, c'est la flamme qui doit avoir existé d'abord pour exister plus tard ; l'huile, la mèche ne produisent pas la flamme. Le *hetu* est l'être même (*svabhāva*), il est interne, producteur, particulier, il est « cause » ; le *pratyaya* est « autrui », externe, auxiliaire (*parigrāhaka*), genéral : c'est un « coefficient ».

s'applique, non seulement à l'être humain, spirituel et physique (*pratītyasamutpāda* « interne »), mais encore à l'ensemble des choses : cette notion est très nette dans *Nettipakaraṇa*, p. 78. La scolastique, s'exprimant en forme de Sūtras (par exemple *Śālistambasūtra* et *Laṅkāvatāra*), définit le Pratītyasamutpāda « externe » (*bāhya*) sous le double aspect *hetus* et *pratyayas*. Le meilleur type est fourni par la plante.

Les *pratyayas* sont les *dhātus* : au développement de la graine (*bīja*) concourent la terre qui la porte (*saṃdhāraṇa*), l'eau qui l'humecte, le feu qui la mûrit, le vent qui l'enfle (*abhinirharaṇa ?*), la saison (ou le temps, *ṛtu*) (1) qui la fait évoluer (*pariṇāmanā*). Quant aux *hetus*, ou moments successifs, on a : graine, pousse, feuille, tige, bouton, fleur, fruit (qui est graine) (2).

La comparaison des deux Pratītyasamutpādas, interne et externe, est instructive ; on n'a pas manqué, comme nous avons vu, de remarquer l'enseignement qu'elle contient. Si l'homme est une plante, le *vijñāna* est la graine, et on n'est pas en peine d'attribuer à des facteurs moraux, soif, etc., une action analogue à celle que l'eau, etc., exercent sur la graine (3).

---

(1) L'élément « saison » (*ṛtu*) est mentionné dans *Visuddhimagga*, *JPTS.*, 1893, p. 144.

(2) Dans *Laṅkāvatāra*, p. 85 (Calcutta, 1900) le Pratītyasamutpāda externe est illustré par la cruche (dont les *pratyayas* sont : terre, bâton, roue, corde, eau, effort humain), par l'étoffe (fils), la pousse (graine), le beurre (lait).

(3) Cf. Warren, p. 242.

§ IV. Divers problèmes relatifs au Pratītyasamutpāda

---

1. *Pratītyasamutpāda* en ordre inverse.

La formule du Pratītyasamutpāda, en termes de « suppression » (*nirodha*) : « de la suppression de l'ignorance, suppression des *saṃskāras* (= par la non production de l'ignorance, non production des *saṃskāras*) », remplace parfois la troisième noble vérité : « Voici, ô moines, la noble vérité de la suppression de la douleur, la suppression de la soif par un complet détachement (*virāga*)... ». Elle en diffère en ceci qu'elle place, si l'on peut ainsi dire, le « cran d'arrêt » de la marche en avant du développement des causes dans la suppression de l'ignorance, non dans la suppression de la soif.

Par le fait, là où il y a ignorance, il y a soif. Mais l'ignorance peut être supprimée au moment même et à l'occasion de la soif, comme on voit par *Saṃyutta*, iv, 87 : « De la *vedanā*, la soif, [mais] par la suppression de la soif grâce à un détachement complet, suppression de l'*upādāna* ». — Le plus souvent, c'est la souffrance, sentie ou prévue, qui détruit la soif par la terreur sainte (*saṃvega*) qu'elle produit (comparer *JPTS.*, 1891, p. 93) ; la souffrance engendre la foi : « De la naissance, la douleur ; de la douleur, la foi (*dukkhūpanisā saddhā*) ; de la foi, l'allégresse (*prāmodya*) ; de l'allégresse, la joie (*prīti*) ; de la joie, la confiance (*praśrabdhi*) ; de la confiance, le contentement (*sukha*) ; du contentement, la concentration (*samādhi*) ; de la concentration,

l'intuition de la vérité ..... » (*Saṃyutta*, ii, 31, comp. *Nettipakaraṇa*, p. 66). — L'*Aṅguttara*, ii, 145 (comparer *AKV.*, 248 b, *Nettipakaraṇa*, p. 87) explique ingénieusement comment on peut abandonner la soif par la soif, l'orgueil ou idée de moi (*māna*) par l'orgueil : il y a une bonne (*kuśala*) soif, un bon orgueil : désirer être délivré des passions comme le sont les *arhats*.

Un passage du *Dīgha*, i, 280, signalé par M. Oltramare (*Douze causes*, p. 31 ; voir Rhys Davids, *Dialogues*, I, 247), va plus au fond des choses, ou, du moins, montre qu'on a aperçu la difficulté du problème : « Those ascetics and Brahmans who said that ideas (*saṃjñās*) come to a man and pass away without causes are wrong from the very commencement. For it is precisely through causes that ideas come and go. By training some ideas anise. By training others pass away... ». On peut passer, par le « training » (*sikkhā*), de la notion des plaisirs sensibles à celle des vérités, à celle de la jouissance spirituelle qui procède du détachement. — Mais comment ce « training » est-il possible ? Comment l'influence de cette ignorance qui enveloppe les êtres depuis l'origine des temps peut-elle être supprimée, abandonnée définitivement ? On conçoit seulement qu'elle puisse être un moment interrompue. Les bouddhistes ne furent pas seuls à se poser cette question, mais, comme ils affirment que l'enchaînement des causes se développe pareillement « qu'il apparaisse ou n'apparaisse pas de Bouddhas », ils n'ont pas les ressources que possèdent par exemple les théologiens visnouites, lesquels peuvent faire intervenir la grâce divine. D'après une citation des auteurs brahmaniques, certaine école bouddhique, apparemment les Yogācāras, admet que l'intelligence (*buddhi*), de sa nature même, est portée à accepter la vérité [1] (*bhūtārthapakṣapāto hi buddheḥ svabhāvaḥ*), thèse peu conciliable avec l'éternelle transmigration et avec la métaphysique du vieux bouddhisme. — Les anciens paraissent n'avoir pas fait la théorie de l'arrêt du Pratītyasamutpāda, se bornant aux

---

[1] Voir *Bhāmatī* (Calcutta, 1891), p. 25, *Vedāntakalpataru* (Benares, 1895), p. 21, *Tātparyaṭīkā* (Benares, 1898), p. 60, *Sāṃkhyatattvakaumudī* ad 64 (Benares p. 146) et trad. de Garbe (*Mémoires de l'Académie de Bavière*, xix, iii, 621) ; Pathak, *Bombay Br. A.S.*, L, p. 343.

observations pratiques dont nous avons donné quelques spécimens. A vrai dire, cette théorie, pour un Européen, n'est pas à faire ; et les moines avaient dix bonnes raisons pour une de ne pas s'en occuper (1).

2. Étymologie du mot *pratītyasamutpāda* (2).

Il semble bien qu'on doive entendre *samutpāda* = production, apparition, *pratītya* = en raison de, d'après la formule : « En raison (*paticca*) et de l'œil et des objets (*rūpāṇi*), apparaît ou naît (*uppajjati*) la connaissance visuelle » (*Saṃyutta*, ii, 72).

Pratītya est le gérondif de la racine *i*, avec le préfixe *prati*. Cette racine *i* signifie « aller » ; mais le préfixe *prati* signifiant « arrivée à », « rencontre avec », « tenir compte de » (*apeksā*), *pratītya* signifiera « en rencontre avec » (*prāpti*), « en tenant compte de ». — D'autre part, la racine *pad* précédée de *sam-ut*, signifie « apparition » (*prādurbhāva*). — Par conséquent *pratītya-samutpāda* signifie « apparition, production des êtres en considération des causes et des conditions (3) ».

La chose qui apparaît est censée avoir « tenu compte » de ses causes, « être allée vers » ses causes. On demandera comment cette activité peut être attribuée à la chose encore inexistante (4) ? D'où de deux conclusions l'une, ou que c'est une chose existante qui apparaît (*sann utpadyate*), ou que le suffixe du gérondif ne marque pas ici l'antériorité (l'obscurité se dissipe « en atteignant la lampe », *prāpya*, en raison de la lampe) (*Abhidharmakośa*). —

---

(1) Par le fait, les Vijñānavādins ont une théorie du processus de purification (*vyavadāna*), dont nous donnons ci-dessous, p. 64, un résumé d'après le *Bodhisattvabhūmi*.

(2) Voir pour plus de détails Burnouf, *Introduction*, 623 ; *Lotus*, 530 ; *Madhyamakavṛtti*, 5 suiv. ; *Visuddhimagga* xvii, apud Warren, 168 : « Inasmuch as it is dependently on each other and in unison and simultaneously that the factors which constitute dependence originate the elements of being, therefore did The Sage call these factors Dependent Origination » ; Aung et Mrs Rhys Davids, *Compendium*, p. 259.

(3) *Madh. vṛtti*, p. 5 : hetupratyayāpekṣo bhāvānām utpādaḥ.

(4) De même les causes « enveloppent », « embrassent » (*parigrah*) l'effet pour le faire naître ; voir ci-dessous, p. 66.

D'autre part, d'après les documents brahmaniques, qui ont bien des chances de reposer sur des sources bouddhiques, l'action indiquée par *pratītya*, « étant allé vers », appartient à la cause, *pratyaya*, qui tire son nom de cette action : soit qu'elle aille vers son effet en tant que productrice (Ānandagiri) ; soit qu'une cause aille vers une autre cause, le *pratyaya* étant la cause assistée de co-efficients (*sahakārin*) (1).

Śrīlābha patronne une explication différente : *itya* n'est pas gérondif, mais participe, avec le sens de « qui est destiné à partir », c'est-à-dire « transitoire » ou « momentané ». On a donc : « manifestation (*utpāda*) en compagnie (*sam* = *samavāyena*) des choses transitoires (*ityānām*) en raison de [tel ou tel complexe de causes] (*prati* = *tāṃ tāṃ sāmagrīṃ prati*) ». Cette explication, peut être satisfaisante pour le composé *pratītyasamutpāda*, ne vaut pas pour l'emploi de *pratītya* dans *Saṃyutta*, ii, 72, cité ci-dessus : « En raison et de l'œil et des objets... » (*A. k. v.*).

3. Nature de la causalité.

Les sources scolastiques contiennent beaucoup d'explications sur la nature du lien causal, sur la causalité en général, sur les termes, — fournis en masse par la littérature ancienne et moderne, — qui peuvent en exprimer, avec précision, les divers aspects. L'opposition que nous avons signalée entre l'enchaînement des *hetus* et des *pratyayas* (2) n'est qu'un détail d'une idéologie très vaste, très complexe, où rentre notamment la controverse du Sarvāstivāda. — Nous nous bornerons à quelques remarques.

i. La plus archaïque des formules de causation paraît être la suivante : « Ceci étant, cela est ; de l'apparition (production) de ceci, cela apparaît, à savoir en raison de (ou en conséquence de) l'ignorance ... » (*iti imasmiṃ sati idaṃ hoti, imass 'uppādā idam uppajjati yadidam avijjāpaccayā ....*) ; et, inversement : « Ceci n'étant pas, cela n'est pas ; de la suppression de ceci, cela est

(1) Voir *Vedāntakalpataru*, cité *Madh. vṛtti*, p. 76, n. 7.
(2) Voir ci-dessus, p. 44.

supprimé... » (1). Les notions de condition nécessaire, de coefficient et de cause génératrice, sont confondues dans cette définition.

Elle soulève un petit problème d'exégèse. Pourquoi le Bouddha exprime-t-il sa pensée de deux manières en deux phrases parallèles (*paryāya*) ? Pourquoi parle-t-il de l'existence (*hoti*) avant de parler de la naissance (*uppajjati*) ?

D'après l'Abhidharmakośa (2), le second *paryāya* (« de l'apparition de ceci... ») a pour but 1. de préciser (*avadhāraṇārtham*), car on pourrait comprendre le premier dans le sens de : « ceci étant [et telle autre chose étant aussi], cela est » ; 2. d'indiquer la succession des membres (*aṅgaparaṃparā* : « le membre *avidyā* étant, le membre *saṃskāras* est ; et de l'apparition de ce membre *saṃskāras* apparaît cet autre membre *vijñāna* » ; 3. d'indiquer la *janmaparaṃparā* (3) ; 4. d'indiquer la nature de la causalité (*pratyayabhāva*) qui est immédiate pour le premier *paryāya* et médiate pour le second : la causalité est immédiate lorsque des *saṃskāras* vicieux sont produits en conséquence immédiate de l'ignorance, médiate lorsque les *saṃskāras* sont bons ; en outre, l'ignorance est cause immédiate (*sākṣātpratyaya*) des *saṃskāras*, cause médiate (*pāramparyeṇa pratyaya*) des *vijñānas*, etc. Il y a d'autres explications : 1. Vasuvarman croit que le premier *paryāya* a pour but d'écarter la doctrine de non causalité (*ahetuvāda*), le second la doctrine d'une cause sans origine, permanente (4), Puruṣa ou Prakṛti [; mais alors le premier *paryāya* est inutile] ; 2. certains théoriciens (*vādinas*) admettent l'existence d'un *ātman*, support de l'enchaînement des causes. Il faut donc entendre le Pratītyasamutpāda dans le sens suivant : « ce qui apparaît par l'apparition de telle chose donnée, cela est par

(1) Voir par exemple *Udāna*, 1,1 ; *Mahāvagga*, i, 1, 2 ; *Saṃ.*, ii, 28, 65 ; *Majjh.*, i, 262, ii, 32, iii, 63 ; *Mahāvastu*, ii, 285 ; *Madhyamakavṛtti*, p. 9. — Critique au point de vue de la vérité absolue, *ibid.*, p. 86.16.

(2) Ms. de la Soc. As., fol. 233 b.

(3) naissance suit existence (?).

(4) Pour cette thèse que le permanent (*nitya*) ne peut avoir d'effet, ne peut être cause, voir *Sarvadarśana* (Calcutta, 1858), p. 9, et notre commentaire dans *Muséon*, 1901, p. 64.

l'existence de cette seule chose, sans qu'il existe une troisième chose, un *ātman* (*yasyaivotpādād yad utpadyate tasminn eva sati tad bhavati nānyasminn ātmany āśrayabhūte*). D'où la nécessité des deux paryāyas ; 3. les anciens maîtres (*pūrvācārya*) pensent que la formule : « ceci étant, cela est », montre que, aussi longtemps que l'ignorance, etc. n'est pas définitivement abandonnée (*aprahīṇa*), l'effet n'est pas abandonné (*aprahīṇajñāpana*) ; 4. d'après Śrīlābha, la formule : « ceci étant, cela est », signifie : « aussi longtemps que dure le courant des causes (*kāraṇasrotas*) aussi longtemps dure le courant des effets », et la formule : « par la production de ceci... », signifie : « l'effet naît de la naissance de la seule cause (*kāraṇasyaivotpādāt*) ». Le premier *paryāya* montre donc la durée (*sthiti*) ; le second, la naissance (*utpatti*) [Et c'est inadmissible, car 1° il s'agit de la naissance : « Bhikṣus, je vous enseignerai le *pratītyasamutpāda*... », et 2° la *sthiti* ne peut être enseignée avant l'*utpatti*.]

ii. Classification des *hetus* et *pratyayas*.

Les vieilles sources emploient, indifféremment à ce qu'il semble, une foule d'expressions synonymes : *ko hetu ? ko paccayo ? hetu, nidāna, samudaya, paccaya* (*Dīgha*, ii, 57) *kimnidāno, °samudayo, °jātiko, °pabhavo* (*Saṃyutta*, ii, 37, 81, *Majjhima*, i, 261), *upanisā* (1) (*Saṃyutta*, ii, 30). On a encore *kāraṇa, nimitta, liṅga*.

Certains docteurs ont cru que ces termes étaient équivalents. Il y a, en effet, des Sūtras où *hetu* et *pratyaya* sont interchangeables (2).

---

(1) Comparer *upanissaya* (*upaniśraya*, M. Vyut. 380,36) « point d'appui », *Nettip*. 80, *Sumaṅgala*, 125, *JPTS*. 1893, 138 ; voir *Lotus*, *SBE*., 317, n. 2, et sources citées ; Wogihara, *Bodhisattvabhūmi* (Leipzig, 1908) p. 21, *upanissā* = *upaniśrā* (?), *Dīgha*, ii, 289 (*sūryopanisado devāḥ* = *°pramukhāḥ*). Comp. E. Senart, *Florilegium Melchior de Vogüé*, p. 575.

(2) *Aṅg*. i, 87 corrigé dans *Abhidh.k.v*. Burn. 133 b : dvau hetū dvau pratyayau samyagdṛṣṭer... ». — On a donc : hetuḥ pratyayo nidānaṃ kāraṇaṃ nimittaṃ liṅgam upaniṣad iti paryāyāḥ. — On dit parfois : hetur āsannaḥ pratyayaḥ, viprakṛṣṭas tu pratyaya eva (voir *Madh. vṛtti*, p. 77).

Dans la scolastique, *pratyaya* est employé comme le nom générique de toutes les causes (1) ; toutes les sources opposent « le *pratyaya* qui s'appelle *hetu* » (*hetupratyaya*) aux autres *pratyayas*.

La différence, essentielle en effet, est celle que nous avons signalée ci-dessus p. 44 : le *hetu* engendre (*janaka*), fait exister (*nirvartaka*), il est vraiment cause ; les autres *pratyayas* sont des conditions, des coefficients ou auxiliaires (*sahakārin, parigrāhaka, upāya*).

L'Abhidharma pâli (Dukapatthāna, Visuddhimagga xvii) énumère 24 *pratyayas : hetu, ārammaṇa, adhipati, anantara, samanantara, sahajāta, aññamaññna, nissaya .... purejāta, pacchājāta, āsevana, kamma, vipāka, āhāra .....*

Les sources sanscrites (2) citent un texte sacré (*pravacana*) qui n'existe pas dans tous les canons : « Il y a quatre *pratyayas, hetu, ālambana, anantara, adhipati* », et affirment qu'il n'y a pas de cinquième *pratyaya :* le *sahajāta,* le *paścājjāta,* etc. rentrent dans les quatre (3).

Les définitions coïncident, sauf en ce qui concerne le [*sam*]-*anantara* (4). D'après les Mādhyamikas (5) :

1. Ce qui produit, ce qui engendre une chose, constituant la graine (*bīja*), c'est le *hetupratyaya.*

2. Le point d'appui, semblable à un baton d'appui, grâce auquel sont engendrés la pensée et ses succédanés (*citta-caitta*)

---

(1) Voir *Duka*, p. 3 et suiv., *Vibhaṅga*, index (hetu, paccaya...) ; *Kathāv.* xv, 1-2 ; *Psychology*, 274, *Nettip.* 78, 54, *Sumaṅgala*, 125 ; *Visuddhi, JPTS.* 1893, 109, 138.

(2) *Mahāvyutpatti*, 115 ; *Madhyamakavṛtti*, p. 77 ; *Madh. avatāra*, $87_{,15}$; *Abhidharmakośav.* Burn. 157 a.

(3) « Quelques-uns » (une variété de Sarvāstivādins) dans Bhavya (fol. 184), Rockhill, Life p. 196, distinguent 7 *pratyayas* à savoir les quatre et *karma, āhāra, niśraya* (rten).

(4) Pas de distinction entre *samanantara* (forme ordinaire) et *anantara* (exigé par le mètre), voir *Madh. vṛtti*, p. 85, n. 3 ; mais la glose de l'*Abbhidh.k.v.* ci-dessous p. 54, n. 2.

(5) Les définitions qui suivent (1-4) sont fournies par les sources mādhyamikas (*Madhyamakavṛtti*, p. 77 et suiv. ; *Madh. avatāra*, p. $88._{10}$ du texte ; voir trad. et notes) comme traditionnelles « iti lakṣaṇāt ».

naissant de la cause, semblables à un homme âgé qui se lève, c'est l'*ālambanapratyaya,* car il est le point d'appui de la chose naissant.

3. La destruction, « précédant immédiatement », de la cause (*kāraṇa*), est *pratyaya* de la naissance du fruit ou effet (*phala, kārya*), comme, par exemple, la destruction, précédant immédiatement, de la graine est le *samanantarapratyaya* (ou *anantara°*) de la pousse (1).

4. Ceci étant, cela se produit (*bhavati*), « ceci » est l'*adhipatipratyaya* de « cela ».

On observera, avec le Bodhisattvabhūmi (2), 1. que le *hetupratyaya* projette (*ākṣipati*) ses effets lointains (la graine projette la graine) et réalise son effet immédiat (la graine, la pousse) ; voir ci-dessous p. 66 ; 2. que l'*adhipati* reçoit le nom d'*upāya* « moyen » ; 3. que le *samanantara* et l'*ālambana* (tel est l'ordre dans cette source) sont « *parigrahaka* », constituent le *parigrahakahetu.*

Cette « causation » s'entend dans la plupart de nos sources des *citta-caittas*, en d'autres termes, du *vijñāna*, des *vijñānakāyas.*

On a dans Nettipakaraṇa (p. 80) :

1. l'acte d'attention, *manasikāra*, comme *hetu* : la connaissance visuelle étant de la nature (*sabhāva*) de l'acte d'attention ;

2. l'œil comme *adhipati* ;

3. les « formes », *rūpāṇi* [couleur et figure], comme *ārammaṇa* ;

4. la lumière (*āloka*) comme *sannissayapaccaya.*

Il faut comparer la « causation » du *vijñāna* telle qu'elle a été exposée ci-dessus p. 21 (3) : 1. *cakṣus* [= adhipati] ; 2. *rūpa* [= ālambana] ; 3. *samanvāhāra*, c'est-à-dire un *manasikāra.*

Quant à la « lumière », les sources brahmaniques qui suppriment le *hetupratyaya*, en font un *sahakāripratyaya.*

---

(1) Voir *Nyāyabhāṣya*, iv, 1, 14 (*Tātparya* etc.) : « Si la destruction (*upamarda*) du *bīja* n'est pas la cause (*kāraṇa*) de la pousse, la pousse naîtra sans que la graine soit détruite ». — Cf. Walleser, *Lehre des Mittlere, Nāgārjuna*, p. 13. — L'*ānantarya* est réputé Ślokavārttika, Śabdanityatā, 430 et suiv.

(2) fol. 41 ; *Muséon*, 1911, p. 178.

(3) *Madhyamakavṛtti*, p. 553, cf. *Majjh.* i, 190 ; Warren, 493.

Cependant plusieurs sources font du *samanantara*, non pas la destruction du *citta* qui précède le *citta* qu'il faut expliquer, mais le *citta* antécédent lui-même : « en tant qu'image bleue, la pensée qui est une représentation de bleu résulte du bleu, cause en qualité de fondement objectif (*ālambana*) ; en tant que notion intellectuelle (*bodharūpatā*), elle résulte d'une connaissance antérieure (*prācīnajñāna*) cause en qualité d'antécédent immédiat.... » (1).

Est-ce à dire que des pensées semblables se suivent immédiatement ? Non, évidemment. Une pensée « passionnée » (*kliṣṭa*) ancienne est considérée comme la cause immédiate d'une autre pensée « passionnée », quand bien même il y aurait, dans l'intervalle, des pensées non passionnées (2).

Les Vaibhāṣikas distinguent six espèces de causes (*ṣaḍ hetavaḥ*, *ṣaḍvidho hetuḥ*) qui ne sont énumérées dans aucun sūtra existant : le sūtra a disparu (*antarhitaṃ tat sūtram iti*) ; mais elles sont suffisamment spécifiées dans l'Ecriture (*santi pratiniyatahetuvācakāni sūtrāni*). — On a :

1. *kāraṇahetu*, cause efficiente, cause en général, ce qui produit (*nirvartaka*) par le fait de « ne pas être empêchement à la naissance » (*jananāvighnabhāva*). — Exemple : l'objet et les autres causes de la connaissance visuelle ;

2. *sahabhūhetu*, causes concurrentes, les trois éléments du chemin qui accompagnent la vue correcte (*samyagdṛṣṭi*) et concourent au même but.

3. *sabhāgahetu*, causes de même nature : la racine de mérite (*kuśalamūla*) cause d'une nouvelle racine de mérite. [De même

---

(1) *Sarvadarśanasamgraha*, (Bibl. Ind.) p. 20 ; voir la trad. dans *Muséon* et les références *Bhāmati*, 2, 2, 21 ; *Vivaraṇapr.* 34 ; *Nyāyabindu*, 13 et 18.

(2) L'Abhidharmakośavyākhyā dit que le *samanantara* est « pensée ou succédané de pensée » et donne « espace », « occasion » à la naissance du *vijñāna* en cause. Il porte ce nom parce qu'il est à la fois *anantara* et *sama* (*samāna*), immédiat et semblable). Burn. Fol. 13 b : samanantarapratyayo hi tadānīṃ cittacaittalakṣaṇa ekasyaiva tasya nīlavijñānasyotpattāv avakāśaṃ dadāti, netareṣāṃ nīlāntarādivijñānānām.

l'ancienne ignorance d'où procédera une nouvelle ignorance grâce à un acte erroné d'attention, agissant comme *pratyaya*] ;

4. *samprayuktakahetu,* causes unies, c'est-à-dire portant sur le même objet : la foi et l'intelligence (*śraddhā, avetyajñāna*) ; on comprend (*prajānāti*) ce que l'on sait (*vijānāti*) ;

5. *sarvatragahetu*, causes omniprésentes : la vue incorrecte (*mithyādṛṣṭi*) détermine tous les actes et dispositions de celui qui en est infecté ;

6. *vipākahetu,* causes de fruition, caractérisées en ce que l'effet projeté est d'une nature différente (étant sensation agréable, etc.) de la cause (qui est acte, passion) : au fruit (*phala*) de fruition, s'oppose souvent le fruit d'écoulement (*niṣyanda°*), c'est-à-dire la passion, les dispositions bonnes ou mauvaises procédant de la passion ancienne, même après que les actes ont été rémunérés (voir n° 3 *vibhāgahetu*) (1).

Le Laṅkāvatāra (p. 85) a aussi une théorie du sextuple *hetu :*

1. *bhaviṣyadhetu*
2. *saṃbandhahetu*
3. *lakṣaṇahetu*
4. *kāraṇahetu*
5. *vyañjanahetu*
6. *upekṣāhetu*

Quelques-uns (*kecit*) distinguent cinq *hetus :*

1. *kāraka* « efficient », la graine de la pousse ;
2. *jñāpaka* « faisant connaître », la fumée le feu ;
3. *vyañjaka* « manifestant », la lampe la cruche ;
4. *dhvaṃsaka* « destructeur », le marteau de la cruche ; — genre de cause nié par plusieurs écoles, car de leur nature même, les choses sont momentanées ; leur destruction ou anéantissement (*vināśa*) n'a pas de cause ou n'a d'autre cause que celle de leur apparition. De même il n'y a pas de cause de la chute d'un corps jeté en l'air (voir *JRAS.*, 1902, p. 370) (2) ;

---

(1) *Mahāvyutpatti*, 114 ; *Abhidharmakośav.* Burn. fol. 133.
(2) *Abhidharmakośav.* Burn. fol. 156.

5. *prāpaka* « faisant atteindre », le char un autre endroit : c'est ainsi que le « noble chemin » ne cause pas le nirvāṇa (qui est par excellence *visaṃyogaphala*), mais le fait atteindre.

Les cinq fruits (*phala*) sont expliqués de la même manière, ou peu s'en faut, dans diverses sources (1).

iii. Les quatre aspects de la vérité de la production de la douleur.

Une théorie intéressante est celle des quatre aspects (*ākāras* (2)) de la vérité de la production (*samudaya*) de la souffrance, autrement dit du Pratītyasamutpāda. Pour autant que je sache, elle n'est pas complète dans les Suttas, bien qu'elle y ait ses origines (3).

Qu'est-ce que la connaissance de la production (*samudaya-jñāna*) ? » demande le Śāstra, c'est-à-dire l'Abhidharma. « C'est la connaissance pure (*anāsrava*) de celui qui comprend (*manasikurvatas*) les choses causées et impures (*sāsravahetuka*) d'une quadruple manière : *hetutas, samudayatas, prabhavatas, pratyayatas* » (4), c'est-à-dire, d'après les Sautrāntikas, 1. comme causées : il est faux qu'il n'y ait pas de cause ; 2. comme résultant de plusieurs données : la cause (*hetu*) est un complexe, une combinaison, une collection (*samudaya*) et non unique : il est faux qu'il y ait une seule cause, le Seigneur des déistes, le *pradhāna* des Sāṃkhyas (5) ; 3. comme produites : il est faux

(1) *Mahāvyutpatti*, 116 ; *Bodhisattvabhūmi, fol.* 43 a. Sommaire dans *Muséon* 1911, p. 180.

(2) ālambanagrahaṇaprakāra ākāra iti.

(3) *Mahāvyutpatti*, 54 ; *Dharmasaṃgraha*, 98. | Lorsqu'on se contente de 12 « aspects » (*ākāras*) des vérités (*Nāmasaṃgīti*, 133), on omet *pratyayatas, anātmatas, niḥsaraṇataḥ, nairyānikatas* |. — *Saṃ.* ii, 37, *bhavo kimnidāno, kiṃsamudayo, kimjātiko, kimpabhavoti* (cf. ii, 81) ; *Majjh.*, i, 261. — *Abhidharmakośav.* chap. vii, Burn. fol. 425 (citant le Śāstra) et suiv.

(4) D'après quelques-uns : samudayaḥ prabhavaḥ pratyayaś ca paryāyamātram, nārthabhedaḥ śakra indraḥ puraṃdara iti yathā. — De même : mārga eva ca nyāyaḥ pratipan nairyānika ity eka ākāraḥ.

(5) Cette explication de *samudaya* est souvent donnée pour *pratyaya*, voir Oltramare, p. 46.

que les choses, existant d'avance (*pūrvaṃ sthita*), se transforment (*parinamate*) : elles commencent d'exister (*ādibhava*) ; 4. comme arrivant en raison de ceci ou de cela (*prati* est distributif) : les choses n'arrivent pas en raison d'un plan rationnel (*buddhipūrvakṛta*) : le monde est engendré par de multiples causes (*anekapratyaya*).

Cette explication de *prabhavatas*, « considérer les choses comme naissant, comme existant après n'avoir pas existé (*abhūtvā bhāva*)» atteint toutes les théories des Sarvāstivādins-Vaibhāṣikas. Les « partisans des trois temps » (*traikālyavādin*) soutiennent que les choses (*bhāva*) arrivent (*āyacchanti*) du futur dans le présent par la force des causes et conditions ; et passent dans le passé par la force de la fragilité (*anityatā*) : c'est ainsi qu'il faut, disent-ils, entendre le *pratītyasamutpāda* : *nanu bhāvā nātyantāsambhavino bhavanti* (1) ?

1. D'après le Bhadanta Dharmatrāta (2), lorsque le lait passe en petit lait, etc., ou lorsqu'on donne à un vase d'or une nouvelle forme, il y a *bhāvānyathātva* : changement en ce qui regarde la manière d'être, — forme (*ākṛti*) et qualités (*guṇa*) comme saveur, digestibilité, etc., — mais non pas changement de substance (*dravya*, *svalakṣaṇa*). De même le futur arrivant dans le présent abandonne l'état (*bhāva*) de futur pour prendre celui de présent ; de même, il prend l'état de passé (3). — Le rapport de passé, présent, futur, repose donc sur un *bhāvānyathātva*.

2. D'après le Bhadanta Ghoṣaka, il y a *lakṣaṇānyathātva*,

---

(1) *Bodhicaryāvatāra*, 589,19 (IX, 143).

(2) Voir *Bhavya*, fol. 183 b (édition rouge) dans Rockhill, p. 195 ; *Abhidharmakośav.*, Soc. As., 358 a.

(3) C'est le système discuté dans *Kathāvatthu*, i, 6, voir p. 120 : paccuppannaṃ ; rūpaṃ nirujjhamānaṃ paccuppannabhāvaṃ jahātīti. — āmantā. — rūpabhāvaṃ jahātīti — na h'evaṃ vattabbe. — *Abhidhannakośav.* 358 a. 7 : bhāvasyānyathātvam bhavati... na rūpasvalakṣaṇasyānyathātvam ; anāgato hi vartamānam adhvānaṃ pratipadyamāno 'nāgatabhāvaṃ jahāti, vartamānabhāvaṃ pratilabhate, vartamāno' py atītam ; suvarṇaṃ ksīraṃ ceti dṛṣṭāntadvayaṃ yathākramam ākṛtiguṇānyathātvajñāpanārtham.

changement dans le caractère. La chose passée a le caractère de passé (*atītalakṣaṇayukta*) ; mais elle n'est pas exempte (*viprayukta*) du caractère de futur et de présent.... S'il en était autrement, le futur ne deviendrait pas, à un moment donné, présent et passé : la chose actuelle est établie par le caractère « actuel » en exercice ; mais elle n'est pas exempte ou privée (*virahita*) des autres caractères. De même, si un homme est épris d'une femme, il n'est pas sans attachement pour les autres : mais cet attachement n'est pas en exercice (*śeṣāsu.. rāgaprāptiḥ, na samudācāraḥ*). On peut donc parler d'une « chose existant dans le temps » (*dharmo 'dhvasu pravartamānaḥ*).

3. Le Bhadanta Vasumitra admet un changement dans la place (*avasthā*, les *wei* de Watters, i, 274). Là où la chose (*dharma*) n'est pas active (*kāritraṃ na karoti*), elle est future .... ; là où, ayant agi (*kṛtvā*), elle est détruite, on la dit passée. Il n'y a pas de changement quant à la substance. — De même la même boule vaut 1, 100, 1000, suivant qu'on la place dans le casier des unités, des centaines, des milliers.

4. D'après Buddhadeva, le rapport des trois temps (*vyavahāra*) est de mutuelle relation (*pūrvāparāpekṣayā*) : de même qu'une femme est mère relativement à sa fille, fille relativement à sa mère ; sans qu'il y ait différence de substance.

Au dire de l'Abhidharmakośa, les Vaibhāṣikas admettent le troisième système : passé, ce dont l'activité a pris fin (*uparatakāritra*) ; futur, ce dont l'activité n'a pas commencé (*aprāpta°*) ; présent, ce dont l'activité a commencé et n'a pas pris fin (*Siddhānte.... vacanāt*). Mais cela ne va pas sans difficultés : il y a en effet des causes passées, — soit des *sabhāgahetus*, par exemple *avidyā* produisant *avidyā*, soit des *vipākahetus*, par exemple l'acte produisant la souffrance, — qui donnent un fruit (*phaladāna*) : donc elles sont actives, donc elles sont actuelles ? On répondra qu'elles sont actuelles en tant qu'elles donnent un effet (*prayacchati*), et passées en tant qu'elles n'arrivent pas, en tant qu'elles ne reçoivent pas (*parigraha*) l'efficace d'une cause ancienne, et qu'il faut réserver le nom d'actuel à ce qui est, pour l'instant, effet et cause.

Mais ces explications ne valent rien (1). Il faut donc rejeter toutes les théories de « l'existence du passé, présent et futur » et confesser que l'activité (*kāritra*) et la chose même (*dharma*) ne sont pas distinctes (*ananya*) : donc il n'y a pas de passé, si la chose ne cesse pas d'exister après avoir existé (*bhūtvā .... na bhavati*) ; pas d'actuel, si elle n'existe pas après ne pas avoir existé (*abhūtvā bhavati*) (2). Pour le futur, c'est ce qui n'est pas encore arrivé à exister après ne pas avoir existé (*yo na tāvad abhūtvā bhavati*).

4. Le *Pratītyasamutpāda* et le « chemin d'entre-deux » (*Sūtrās* et système mādhyamika).

A l'origine le Pratītyasamutpāda était une explication de la deuxième noble vérité : « Quelle est la cause de la souffrance, de la renaissance ? » — La souffrance, la renaissance ne sont pas sans causes (*adhiccasamutpanna*) (3) et sans causes appropriées ; et tout ce qui est produit par des causes doit périr, étant né (*Mahāvagga*, i, 6, 29, etc.). La « production en dépendance » affirme le caractère douloureux et transitoire de l'existence, la renaissance en fonction de l'acte, la possibilité d'échapper à la renaissance, soit par l'élimination de la soif, soit par la destruction de l'ignorance (4).

Mais on s'apperçut que la théorie de la « production de la souffrance par les causes successives » contenait toute une métaphysique, — ou, en d'autres termes, on reconnut des relations

---

(1) Car elles supposent la confusion des temps, *adhvasaṃkara*, c'est-à-dire *kālasaṃsandana* (*JPTS.* 1889, p. 44).

(2) Voir *Majjh.*, iii, 25 (*me dhammā ahutvā bhavanti*, ce qui n'est pas très décisif), mais Milinda 52 (*saṃkhārā abhavantā jāyanti ?* non : *bhavantā yeva... jāyanti ;* Oldenberg-Foucher², 388 ; Walleser, *Grundlage*, 128) *Kathāv.*, i, 6 ; *Śikṣāsamuccaya*, 249,10 (*abhūtvā bhavati... svabhāvarahitatvāt*) ; *Madhyamakavṛtti*, 263, 580 (*Madh. avatāra*, 283). — Il est d'ailleurs évident, pour les Mādhyamikas, qu'une chose ne peut pas commencer d'exister.

(3) Voir Childers, *Dict.*, p. 11 ; *Saṃ.*, v, 457 (acquisition de l'état d'homme ; apparition des Bouddhas ; rencontre de la tortue aveugle et du *yugachidra*), vi, index et p. 234 ; Rhys Davids, *Dialogues*, i, 41.

(4) Voir ci-dessus, p. 46.

étroites entre cette théorie et les métaphysiques, la doctrine des *skandhas* et du *nairātmya* ' soullessness ' (absence de principe permanent), la doctrine de la « caducité » (*anityatva*) aisément transformable en celle de la « momentanéité » (*kṣaṇikatva*), enfin la doctrine agnostique ou antinomique de la plus ancienne tradition (1). (Comparer Oltramare, p. 17).

Les faux docteurs, nous dit-on, enseignent : 1° Celui qui agit est celui qui mange le fruit de l'acte : la souffrance de chacun est faite par lui-même ; — ou ils enseignent le contraire. 2° La sensation n'est pas la même chose que celui qui sent (il y a un être permanent en dessous des sensations) ; — ou le contraire. 3° Autre est le corps, autre le principe vivant (*jīva*), l'âme ; — ou le contraire ; 4° Tout existe ; — ou le contraire.

Le Bouddha n'adopte aucune de ces opinions contradictoires ; il enseigne la Loi (= vérité, vérité pratique) « par le milieu » (*majjhena*). Qu'est-ce à dire ? Qu'enseigne-t-il et quel est ce milieu, ce chemin d'entre-deux (Buddhaghosa, Warren, 169) ? Il enseigne : « En raison de l'ignorance, les *saṃskāras*..... ». Quand on connaît, dit-il, la production et la destruction du monde (*lokasamudaya*...), les idées vulgaires de non-existence et d'existence (*natthitā*, *atthitā*) disparaissent » (2).

Mais comment l'enseignement : « En raison de l'ignorance....», permet-il de résoudre la question des rapports de l'agent et du mangeur du fruit, du « sentant » et de la sensation, etc. ? C'est ce que la scolastique a pris à cœur d'expliquer, c'est ce que les rédacteurs du *Saṃyutta* avaient, sans doute, fort bien compris. Il n'y a pas d'âme (*ātman*, *jīva*, *pudgala*, *sattva*) qui passe d'une existence à une autre existence ; qui, ayant accompli un acte, en mange le fruit ; qui ressente une sensation ; qui soit différente du corps ; qui soutienne une existence, c'est-à-dire une « botte » de *skandhas* assumés par l'action de la soif. Il n'y a ni perma-

(1) Voir *Hastings' Encycl.* art. *Agnosticism.*

(2) *Saṃ.*, ii, p. 20, 76 (comparer *Dīgha*, ii, p. 66 ; Warren, p. 135) 23, 60 (Warren, p. 166), 17 et III, 135. — Il est curieux, et, oserai-je le dire ? regrettable que tous nos textes soient ici tirés du *Saṃyutta*. Ceci enlève peut-être quelque chose à leur autorité.

nence (*śāśvata*), ni unité, ni transmigration d'un être doué de caractéristiques permanentes (*saṃkrānti* : l'homme peut passer dieu) ; tout est transitoire, étant causé ou composé (*saṃskṛta*). — Cependant, en raison de cette même « production en dépendance », il n'y a pas « interruption », « anéantissement » (*uccheda*) : bien au contraire : « de petite cause suit grand fruit » (*parīttahetuto vipulaphalābhinirvṛttis*), et, qualitativement, le fruit correspond à la cause (*tatsadṛśānuprabandha*) (1) : la dégustation du fruit se produit dans la série psychique où se sont trouvés la volition et l'acte qui engendrent ce fruit ; la sensation n'est pas un accident, mais une partie de la série ; le corps est lié comme cause et effet à la série psychique : il y a unité et continuité « biologique », si on peut ainsi dire.

Des *skandhas* ou des *dhātus* se combinant et se renouvelant, des phénomènes momentanés qui se succèdent, telle est la définition rigoureuse (*lākṣaṇika*) du Pratītyasamutpāda que nous font connaître les traités de métaphysique, dit l'*Abhidharmakośa* ; et si, dans les Sūtras, le Bouddha paraît envisager le développement causal et la destinée des êtres (*sattva*), c'est un enseignement intentionnel (*ābhiprāyika*) — qui a, en somme, pour fin de montrer qu'il n'y a point d'êtres, qu'on ne doit pas se préoccuper de « son » passé, de « son » présent, de « son » avenir.

Enfin, pour aller plus au fond, on ne peut pas dire que les choses soient, car elles n'existent pas en soi ; elles sont produites par des causes pour périr ; elles n'existent qu'en périssant d'instant en instant (2) ; et on ne peut pas dire qu'elles n'existent pas, étant produites et disparaissant : comparer là-dessus *Madhyamakavṛtti*, 269, qui utilise, dans le sens du nihilisme, le

---

(1) Ce sont les cinq aspects (*ākāra*, d'après le tibétain *rnam-pa*) ou causes (*kāraṇa*) du Pratītyasamutpāda expliqués dans le Śālistambasūtra, (*Madh. vṛtti*, 569).

(2) J'ai réuni dans *Madhyamakavṛtti*, p. 145, n. 1, 281, n. 1, 545, n. 6, un certain nombre de documents relatifs aux trois ou quatre *saṃskṛtalakṣaṇas* du *saṃskṛta* (utpāda, vyaya, sthityanyathātva) et au *kṣaṇabhaṅga*. Je ne me crois pas à même d'en tirer une doctrine suffisamment cohérente. (*A. k. v.* ii, 46).

Kātyāyanāvavādasūtra (= *Saṃyutta*, ii, 17, iii, 135, Warren, p. 165).

Cette définition du Pratītyasamutpāda, encore qu'elle ne satisfasse pas Nāgārjuna et l'école des Mādhyamikas (1), paraît bien dépasser l'opinion canonique. Celle-ci reconnaît la réalité des choses causées, n'insiste pas sur le caractère momentané des phénomènes, se contente de nier l'existence d'un moi (*pudgalaśūnyatā*), — d'un moi dont le Pratītyasamutpāda permet, en effet, de se passer, mais dont il ne comporte peut-être pas, dans les termes mêmes, la négation. — Cependant on y a cherché cette négation formelle et on a cru la trouver dans la formule finale : « ..... Telle est l'origine de toute cette masse de souffrance » (2) — « toute » = *kevala*, qui peut être compris « isolée », et qu'on traduit « privée d'âme, de moi qui se passionne, agisse et souffre ». Cette exégèse, pour être contestable, exprime bien le fond de la doctrine que supporte le Pratītyasamutpāda : acte sans agent, fruit sans patient et, — pour signaler l'aspect cosmique du problème, — monde organisé sans Dieu.

Causation éternelle (*nitya*), insubstantielle (*asattvākhya*), momentanée (*kṣaṇika*), c'est-à-dire faite d'instants successifs, telle est la véritable nature des choses. Une formule, que nous connaissons par le *Śālistambasūtra* (3), mais qui a une longue histoire

---

(1) L'opinion correcte, d'après les Mādhyamikas, c'est le silence, qui seul correspond en effet à la nature vraie des choses : « ne pas être produites ». — C'est la négation du Pratītyasamutpāda et l'affirmation de la « vacuité » (*śūnyatā*). Voir ci-dessous, p. 63. — Quelques références : Poussin, *Bouddhisme*, (Paris, 1909), p. 188 foll. ; Oltramare, *Douze causes*, p. 50 ; Wassilieff, *Buddhismus*, p. 249 ; *Madhyamakavṛtti*, vii, 16, x. 16, xx, 17-18, xxiv, 14-18 ; *Bodhicaryāvatāra*, ix, 34, 100, 106.

(2) Formule palie : *evam etassa kevalassa dukkhakkhandassa samudayo hoti* ; formule sanscrite : *evam asya kevalasya mahato..*, ajoutant *mahatah*. — *Kevala* = *ātmarahita* (Compare *Visuddhimagga*, *JPTS.*, 1893, p. 141) ; *mahataḥ* = *anādyantasya* = ' sans commencement ni fin '. — Sur *duḥkhaskandha*, masse, branche, ramification de la souffrance, Senart, *Mélanges Harlez*, p. 290 ; *JAs.* 1902, ii, p. 284.

(3) Voir ci-dessous Appendice ii au *Śālistamba*.

dans le Canon, mérite d'être étudiée [1]. Elle nous apprend que les choses ne sont que dans et par leur dépendance de certaines causes (*idappaccayatā*) ; la causalité, le rapport de cause à effet (*kāryakāraṇabhāva*) ne consiste pas dans une évolution (*pariṇāmanā*) de la cause en effet, du lait en beurre (contre le *satkāryavāda* de la philosophie Sāṃkhya), ni dans la création par la cause d'un effet différent d'elle-même, mais seulement dans la succession nécessaire d'effets déterminés (*niyāmatā*) ; la nature des choses, leur « thingness » réside toute entière dans cette dépendance qui les vide de toute réalité propre. — La production est de la nature d'une ' magie ' (*māyā*). Comment, en effet, attribuer une action (*kriyā*) à ce qui ne dure pas (*asthira*) ? comment le définir comme « faisant » (*kāraka*) ? Toute son action, toute sa causalité consiste dans son existence, ou plutôt son devenir (*bhūti*), — et réciproquement.

Des textes, qu'il n'est pas interdit de regarder comme anciens, ne laissent pas d'accuser le caractère irrationnel du Pratītyasa-

---

[1] La définition du Pratītyasamutpāda a été dite en résumé par le Seigneur : « *idaṃpratyayatāphalam*. Au temps où il y a un Bouddha comme au temps où il n'y en a pas, cette « thing-ness » des choses reste la même, c'est-à-dire cette « thing-ness », identité des choses, leur non-évolution, leur détermination [par] la marche en avant de la Production en dépendance : [c'est] la « suchness » (*tathatā*), « non-unsuchness », « identical suchness », la nature, la vérité, la réalité, la vue exacte et vraie des choses ».

Je traduis d'après la version tibétaine, Tandjur, Mdo, xvi : *idaṃpratyayatāphalam, utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sthitaivaiṣā dharmāṇāṃ dharmatā iti yaiṣā dharmatā dharmasthitatā, dharmāpariṇāmatā dharmaniyāmatā pratītyasamutpādānulomatā, tathatā, avitathatā, ananyatathatā, bhūtatā, satyatā, tattvam, aviparītatā, aviparyastatā.*

La première partie *idaṃpratyayatāphalam* (qu'il faut peut-être lire °*mātraphalam*) est connue par *Bhāmatī*, ad ii, 2.19, *Vedāntakalpataru* (Benares, 1897), 273, *Sarvadarśanasaṃgraha*, (Calcutta, 1858), 20, trad. et comm. dans *Muséon*, 1901, p. 197, 1902, p. 392, *Madhyamakavṛtti*, 9, notes. — On comparera utilement les sources palies : *Aṅg.*, i, 286 (Warren, p. xiv) ; *Majjh.*, i, 167 (Warren, p. 339), *Saṃ.*, i, 25, 26, 136. — On sait que la *tathatā*, « la nature vraie des choses », est devenue quelque chose de très mystérieux dans certaines écoles du Grand Véhicule, une sorte de Brahman ou de Prakṛti (*tathatā* = *anutpāda, advaya*).

mutpāda. L'explication de l'existence par la « production en dépendance » s'oppose, nous dit-on, non seulement à la théorie de l'existence fortuite (*adhicca*), mais encore à celle de l'origine d'une chose par soi, par autrui, par soi et autrui combinés (*Saṃyutta*, ii, 113, comparer i, 134, *Udāna*, 69 ; *Śikṣāsamuccaya*, p. 225). Ceci est, en propres termes, la dialectique du Madhyamaka, le « dilemme » à quatre branches (*prasaṅga*) par lequel Buddhapālita, élève de Nāgārjuna, démontrera la non-production (*anutpāda*) de quoi que ce soit. — Il parait évident que les causes ou *pratyayas* sont « autrui » à l'égard de « ce qui est produit en conséquence de ... » (*pratītyasamutpanna*), et la *Madhyamakavṛtti* p. 76 nous assure que les partisans du Pratītyasamutpāda en conviennent.

Nous verrons donc dans le passage indiqué du *Saṃyutta* (ii, 113), de deux choses l'une, ou bien un enthousiasme aveugle pour ce dogme merveilleux de la Production, dogme qu'on déclare parfois incompréhensible (*acintya*) (1), mais toujours « profond » et « nouveau » ; ou bien la pensée, plus tard très consciente, que « ce qui est produit en conséquence de ... » n'est pas produit en réalité et n'existe pas en soi : « tout est douloureux, transitoire, vide, sans substance ». Pourquoi les premiers docteurs n'auraient-ils pas compris tout ce que cette formule porte de nihilisme ?

5. La causalité dans le système des Vijñānavādins (2).

Les Vijñānavādins nient l'existence de la matière (*rūpa*) ou, d'une manière générale, de l'objet de la connaissance (*jñeya*). Rien n'existe que la pensée (*citta*), et, strictement, on ne peut dire que la pensée se connaisse elle-même, car la pensée serait alors son objet ; il y aurait dualité ; il y aurait autre chose que « pensée pure » (*cittamātra*). Ceci posé, comment faut-il entendre le Pratītyasamutpāda interne et externe ?

---

(1) L'*Aṅguttara*, ii, 80 (*Sumaṅgalavilāsinī*, p. 22) dit que la rétribution du *karman* est incompréhensible ; comparer *Madhyamakāvatāra*, vi, 42, et *Milinda*, p. 189. — Les Mādhyamikas insistent sur l'incompréhensibilité du Pratītyasamutpāda, *Bodhicaryāvatāra*, ix, 4, 100.

(2) Voir *Bodhisattvabhūmi*, i, chap. viii, Sommaire dans *Muséon*, 1911, p. 176.

Le processus (*pravṛtti*) ou la production successive des éléments ou causes de l'existence (*bhavāṅga*, c'est-à-dire *avidyā* etc.), en d'autres termes le Pratītyasamutpāda en ordre direct (*anuloma*) n'est autre chose que l'obscurcissement ou la souillure (*saṃkleśa*) de la pensée : des pensées successives et particulières, des pensées en activité (*pravṛttivijñānāni*) souillent la pensée essentielle, originale ou réceptacle en laquelle elles se développent par voie de causation successive. Cette pensée réceptacle (*ādānavijñāna mūlavijñāna, ālayavijñāna, mūlacitta*, etc.) existe-t-elle en soi, est-elle autre chose que la série des pensées particulières (*pravṛttivijñānāni*), autre chose que l'accumulation de leurs traces (*vāsanās*),ce n'est pas le lieu d'examiner ce problème [1]. L'essentiel, est de savoir que tout le Pratītyasamutpāda en ordre direct n'est qu'un développement de pensées, la souillure (*saṃkleśa*) de la pensée qui, en soi, est connaissance sans objet.

Le Pratītyasamutpāda en ordre inverse ne peut être autre chose que la purification (*vyavadāna*) de la pensée.

Cependant, pour être tout idéal, le Pratītyasamutpāda en ordre direct n'en affecte pas moins deux aspects : il est interne (*ādhyātmika*) en tant qu'il est le développement des phénomènes subjectifs qui apparaissent comme sujet de la connaissance ou de l'expérience : par exemple perception (qui n'est pas représentation), sensation, désir ou soif, acte ; il est externe (*bāhya*) lorsqu'on envisage des phénomènes aussi subjectifs que les premiers mais qui apparaissent comme objets de la connaissance : graine, tige, bouton, fleur ... ; car nous n'avons l'idée de fleur que parce que nous avons eu l'idée de graine, et aussi l'idée de terre, d'eau, etc., lesquelles sont nécessaires, d'après les catégories de l'esprit, au développement de la graine.

Tout processus (ou *samutpāda*) n'est qu'une pratique, une expérience de noms et d'idées (*nāmasaṃjñāvyavahāra*) : sa cause première et constante doit donc être cherchée dans le nom

---

[1] Voir *Muséon*, 1912-1913, « Documents sur les trois « natures » des Yogācāras », et « Triṃśaka » de Vasubandhu.

(*nāman*) qu'on donne aux choses, dans la notion (*saṃjñā*) qui accompagne ou suit ce nom, dans toute manière de parler (*abhilāpa*) de ces choses en raison du nom et de la notion. L'essence des choses, — c'est-à-dire les caractères que nous leur attribuons et qui commandent tout l'ensemble de nos rapports avec elles (*vyavahāra*), — est causée par les noms, notions, appellations dont les choses sont l'objet. En d'autres termes, la cause de tel ou tel processus réside dans le fait que nous pensons, identifions, définissons, nommons telle ou telle classe de choses : par exemple, la pratique des idées d'éternel et de non douloureux, d'actes bons ou mauvais, etc. est l'*anuvyavahārahetu* du processus de souillure (*saṃkleśa*).

La scolastique distingue neuf autres catégories de causes. On a donc, pour les trois types de processus *a. saṃkleśa*, *b. vyavadāna*, *c. bāhya* (type graine) :

1. *anuvyavahārahetu* : l'emploi de noms, notions, etc., tels que *a. avidyā*, *saṃskāras*, etc., *b. nirodha°*, *vyavadānapakṣika dharma*, toutes les données favorables ou relatives à la délivrance ; *c.* fruits de la terre, riz, blé ; actions qui y sont relatives : « apporte, prends, etc. ».

2. *apekṣāhetu* : *a.* non considération du caractère nocif de l'*avidyā*, etc. ; *b.* l'inverse ; *c.* désirer, rechercher, manger les fruits de la terre, c'est un *vyavahāra* qui dépend de faim, soif et dégustation antérieure des dits fruits.

3. *ākṣepahetu* : *a.* semences actuelles d'*avidyā*, etc., qui « projettent » la renaissance ; *b.* possession de la « qualification à entrer dans le chemin de la délivrance » (*gotra*), qui projette le *nirvāṇa* dès cette vie ou plus tard ; *c.* la graine projette tous ses fruits jusqu'au dernier (pousse (*aṅkura*), tige, fleurs, etc.)

4. *parigrahakahetu* : *a.* la fréquentation des mauvais, la non-audition de la Loi, le jugement erroné (*ayoniśo manasikāra*), la propulsion de l'habitude (*pūrvābhyāsāvedha*) « embrassent » les semences d'*avidyā* pour les faire naître ; *b.* l'inverse (la maturité des sens, *indriyaparipāka*, s'opposant à *pūrvābhyāsāvedha*) ; *c.* la terre, la pluie, etc., causes auxiliaires de la production de l'*aṅkura*.

5. *abhinirvṛttihetu* : *a.* semences d'*avidyā* etc. produisant *avidyā* ; *b.* semences des qualités favorables à la Bodhi, (semences qui constituent le *gotra*), produisant les dites qualités ; *c.* la graine en tant qu'elle réalise son produit immédiat, c'est-à-dire le « moment » qui, dans l'évolution de la plante, suit immédiatement la graine.

6. *āvāhakahetu* : *a.* la série des membres d'*avidyā* à *bhava* réalisés par leurs semences (5) ; ces membres par une succession de transports (*vāhanapāramparyeṇa*), « amènent » les renaissance, vieillesse et mort qui ont été projetées par les semences d'*avidyā* en tant qu'*ākṣepahetu* (3) ; *b.* les qualités favorables à la *bodhi*, réalisées par leurs semences (5) amènent par stades successifs le *nirvāṇa* ; *c.* les divers moments du développement de la plante, tour à tour réalisés par la graine, etc. (5), font aboutir à maturité le dernier moment, c'est-à-dire la graine finale projetée par la graine en tant qu'*ākṣepahetu* (3).

7. *pratiniyamahetu* : *a.* la série des membres d'*avidyā* à *bhava* en tant qu'ils « déterminent » la souillure (*saṃkleśa*) en produisant une naissance infernale, animale, etc. ; *b.* les qualités qui relèvent du *gotra* des Śrāvakas déterminent la purification en menant au *nirvāṇa* par le véhicule des Śrāvakas, et ainsi de suite ; *c.* les moments de la plante en tant qu'ils aboutissent à blé, riz, etc.

8. *sahakārihetu* : c'est le nom générique des causes 2-7.

9. *virodhahetu* : *a.* le *saṃkleśa* est contrarié et arrêté par la possession d'un *gotra*, l'apparition d'un Bouddha, ... par tout ce qui est du parti de la Bodhi ; *b.* le *vyavadāna* est contrarié par l'inverse ; *c.* la maladie du grain empêche le développement de la plante.

10. *avirodhahetu*, l'inverse du précédent.

Documents relatifs au Pratītyasamutpada

I.

Śālistambasūtra [1]

Texte sanscrit et version tibétaine, avec deux appendices, 1° Définition sommaire du Pratītyasamutpāda, 2° Résumé du Śālistambasūtra dans la Śuklavidarśanā.

Parmi les sources sanscrites relatives au Pratītyasamutpāda, il faut réserver une place spéciale au Śālistambasūtra : c'est un

---

[1] Il y a quelque incertitude dans la tradition. Le Kandjour porte *āryaśālisambhava nāma mahāyānasūtra*. Même lecture dans Nanjio ; mais Bendall remarque, avec raison, que le chinois *So-tān-mo* (867) ne donne pas *sambhava*. D'ailleurs la traduction tibétaine *sā lui ljaṅ pa* confirme la leçon de MSS. sanscrits : *śālistambasūtra* (Bca. 479, 6 ; *puñja* est une mauvaise lecture) ; *śālistambaka* MVyut. 65, 77). La graphie *stambha* (Si. 279, n. 7, MVyut. 65, 77, Madh. 560.$_3$) est incorrecte : la confusion est relevée dans le Dictionnaire de Saint Petersbourg.

D'après les lexx. tibétains *ljaṅ phon* et *ljaṅ bu* = *stamba* ; à côté de *ljaṅ ba*, on a *ljaṅ pa* = « ce qui est vert » = « green corn in the first stage of its growth » (Jäschke).

Tous les mots entre parenthèses sont restitués d'après la version tibétaine.

Abbréviations

Akv. = Abhidharmakośavyākhyā, Ms. de la Soc. Asiatique.
Bca. = Bodhicaryāvatārapañjika.
Bhām. = Bhāmatī.
Śi. = Śikṣāsamuccaya.
Madh. = Madhyamakavṛtti.
MVyut. = Mahāvyutpatti.
Stein = MS. d'Endere (édité et annoté par L. D. Barnett, Ancient Khotan, App. B).

sommaire de la scolastique ancienne et moderne. Bien que le canon tibétain lui donne le titre de Mahāyānasūtra, titre justifié puisque Maitreya l'a promulgué, on n'y trouve rien qui soit du grand véhicule (sinon la finale attestée par le seul Kandjour) ; et Yaśomitra, commentateur de l'Abhidharmakośa, en fait usage.

Nous ne possédons aucun Ms. du Śālistamba : mais, grâce aux citations de Candrakīrti (Madhyamakavṛtti), de Śāntideva (Śikṣāsamuccaya), de Prajñākaramati (Commentaire du Bodhicaryāvatāra), de Yaśomitra (A. K. V.) et de l'auteur de la Śuklavidarśanā, on peut rétablir le texte tout entier : les peu nombreux et courts passages négligés par ces auteurs seront, avec quelque chance de succès, refaits sur le texte tibétain.

Celui-ci nous est fourni par le Kandjour, Mdo xvi, et, pour une grande partie du sūtra, par le Ms. découvert par le Dr. M. A. Stein à Endere (Khotan).

Les auteurs brahmaniques ont surtout connu le Pratītyasamutpāda par le Śālistamba (voir *JRAS*. 1901, 307 ; 1903, 181) : Vācaspatimiśra et Mādhava sont des témoins, utiles en certains cas, de notre texte.

Les versions chinoises, Nanjio 280 (entre 317 et 420), 281 (entre 222-280), 818, 867, nous assurent de l'antiquité et de la réputation de notre Sūtra. Mon frère en avait commencé l'étude, qu'il n'a pu achever. Çà et là, j'ai pu tirer parti de ses notes.

Le résumé de la Śuklavidarśanā s'écarte trop de la lettre du Sūtra pour qu'on puisse en signaler toutes les particularités dans les notes dont nous ornons le Sūtra. Nous le donnons en Appendice (ii). De même, les explications étendues qu'exige un passage très curieux de notre texte où Maitreya cite le Bouddha (Appendice i).

[Namaḥ sarvabuddhabodhisattvebhyaḥ]

Evaṃ (1) mayā śrutam, [ekasmin samaye] bhagavān Rājagṛhe viharati [sma] Gṛdhrakūṭe parvate mahatā bhikṣusaṃghena sārdham ardhatrayodaśabhir bhikṣuśataiḥ saṃbahulaiś ca bodhisat-

(1) Les deux premiers alinéas d'après *Akv*. 231 a-b.

tvaiḥ. [Tena khalu punaḥ samayenāyuṣmān Śāriputro yena Maitreyasya bodhisattvasya mahāsattvasya parṣatsaṃnipātas tenopasamakramīd, upasaṃkramya parasparaṃ vividhasaṃmodanakathām upasaṃskṛtya samam ubhau śilātale nyaṣīdatām (1).

Ath]āyusmān Śāriputro Maitreyaṃ bodhisattvaṃ [mahāsattvam] evam avocat : śālistambam avalokya [, Maitreya, bhagavatā] bhikṣubhyaḥ sūtram idam uktaṃ : yo, bhikṣavaḥ, pratītyasamutpādaṃ paśyati, sa dharmaṃ paśyati ; yo dharmaṃ paśyati, sa buddhaṃ paśyatīty (2) uktvā bhagavāṃs tūṣṇīṃ babhūva. Tad asya [, Maitreya,] bhagavatā bhāṣitasya sūtrasya ko 'rthaḥ,' pratītyasamutpādaḥ katamo, dharmaḥ katamo, buddhaḥ katamaḥ, kathaṃ ca pratītyasamutpādaṃ paśyan dharmaṃ paśyati [, kathaṃ ca dharmaṃ paśyan buddhaṃ paśyatīti].

Evam (3) ukte Maitreyo bodhisattvo mahāsattva āyuṣmantaṃ Śāriputram etad avocat : [bhadanta Śāriputra,] yad uktaṃ bhagavatā dharmasvāminā sarvajñena : yo, bhikṣavaḥ, pratītyasamutpādaṃ paśyati sa dharmaṃ paśyati, yo dharmaṃ paśyati sa buddhaṃ paśyat[īti], tatra katamaḥ [pratītyasamutpādaḥ] ? pratī-

---

(1) Restitution d'après le Kandjour et MVyut. 244. — śilātala (MVyut 223, 231) = *rdo lam la* (Kandjour) et *rdo leb la* (Stein).

(2) Cette formule est citée *Madh.* p. 6 et 160 (d'après l'*āgama*) ; la première partie est canonique, *Majjh.* i, 191 : yo paṭiccasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati, yo dhammaṃ passati so paṭiccasamuppādaṃ passati, paṭiccasamuppannā kho pan' ime yadidaṃ pañc' upādānakkhandhā ; comme aussi la seconde (*yo dhammaṃ passati sa buddhaṃ*), voir *Itiv.* 92 (Minayeff, p. 218), *Saṃ* iii, 120 (cf. *Saddhammasaṅgaha*, xi, JTPS. 1890, p. 69) ; *Mil.* 71 ; cf. *Dīgha* ii, 154 (Oldenberg, *Buddh. Stud.* 677).

Il faut comparer les stances citées dans *Vajracchedikā* (p. 43 ; cf. *Madh.* 448, *Madhyamakāvatārā* 361, *Bca.* 421. JRAS. 1906, 948),

ye māṃ rūpeṇa cādrākṣur ye māṃ ghoṣeṇa cānvaguḥ /
mithyāprahāṇaprasṛtā na māṃ drakṣyanti te janāḥ //
dharmato buddhā draṣṭavyā dharmakāyā hi nāyakāḥ / ..

avec *Theragāthā* 469 (*Aṅg.* iii, 71 ; *Udānavarga*, xxii, 11) :

ye maṃ rūpeṇa pāmiṃsu ye ca ghosena anvagū /
chandarāgavasūpetā na mam jānanti te janā //

Citons encore le *Prajñāpāramitāstotra* de Nāgārjuna (Bstod, éd. rouge 87-88) qui est devenu la préface de l'*Aṣṭasāhasrikā* :

yas tvām paśyati bhāvena sa paśyati tathāgatam.

(3) Le troisième alinéa d'après *Bca.* ix, 15 (p. 386).

tyasamutpādo nāma [yad uta (1) asmin satīdam bhavati, asyotpādād idam utpadyate] (2) ; yad idam (3) avidyāpratyayāḥ saṃskārāḥ, saṃskārapratyayaṃ vijñānaṃ, vijñānapratyayaṃ nāmarūpaṃ, nāmarūpapratyayaṃ ṣaḍāyatanaṃ, ṣaḍāyatanapratyayaḥ sparśaḥ, sparśapratyayā vedanā, vedanāpratyayā tṛṣṇā, tṛṣṇāpratyayam upādānam, upādānapratyayo bhavo, bhavapratyayā jātir, jātipratyayā jarāmaraṇaśokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsāḥ saṃbhavanti : evam asya kevalasya (4) mahato duḥkhaskandhasyotpādo bhavati.

Tatrāvidyānirodhāt saṃskāranirodhaḥ, saṃskāranirodhād vijñānanirodho, vijñānanirodhān nāmarūpanirodho, nāmarūpanirodhāt ṣaḍāyatananirodhaḥ, ṣaḍāyatananirodhāt sparśanirodhaḥ, sparśanirodhād vedanānirodho, vedanānirodhāt tṛṣṇānirodhas, tṛṣṇānirodhād upādānanirodha, upādānanirodhād bhavanirodho, bhavanirodhāj jātinirodho, jātinirodhāj jarāmaraṇaśokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsā nirudhyante. Evam asya kevalasya mahato duḥkhaskandhasya nirodho bhavati : ayam ucyate pratītyasamutpādaḥ (5).

Tatra (6) katamo dharmaḥ ? āryāṣṭāṅgamārgas [tadyathā

---

(1) yad uta = hdi lta ste = tad yathā.

(2) Pour le passage omis dans *Bca.* 386, dans *Akv.* (tatra pratītyasamutpādo nama yad idam avidyā etc.), voir *Bca.* ix, 73, 474 (citant le *Paramārthaśūnyatāsūtra* : ayaṃ dharmasaṃketo yad asmin .... utpadyata iti); *Madh.* 9,7 ; *Mhv.* ii, 285 : yad idam imasya sato idaṃ bhavati, imasya asato idaṃ na bhavati, imasyotpādād idam utpadyata, imasya nirodhād idaṃ nirudhyati ti pi avidyāpratyayāḥ .... ; *Saṃ.* ii, 65 : iti imasmiṃ sati idaṃ hoti, imassuppādā idam uppajjati ; imasmin asati idam na hoti imassa nīrodhā idaṃ nirujjhati, yad idam avijjāccayā ....; *Majjh.* i, 262-3, ii, 32, iii, 63 ; *Udāna* i, 1.

Voir ci-dessus p. 49.

(3) yad idam = gaṅ hdi.

(4) Voir ci dessus p. 62, n. 2.

(5) D'après le tibétain *ayaṃ bhagavatā* .. . — Cet exposé du Pratītyasamutpāda est trop connu et canonique pour qu'on en indique les sources. On notera cependant que le tibétain ne correspond pas exactement au sanscrit ... *vijñānapratyayaṃ nāmarūpam*, qui donnerait *rnam par çes pai rkyen gyi* ; mais plutôt au pâli *vijñānapratyayān* (*rkyen gyis*) : pure coïncidence.

(6) La première phrase de cet alinéa dans *Akv.* Burn. 445 b : anekārtho hi dharmaśabdaḥ. tad yathā dharmaṃ vo bhikṣavo deśayisyāmy ādau

samyagdṛṣṭiḥ samyaksaṃkalpaḥ samyagvāk samyakkarmāntaḥ samyagājīvaḥ samyagvyāyāmaḥ samyaksmṛtiḥ samyaksamādhiś ca (1) ; imam āryāṣṭāṅgamārgam iti phalaprāptiṃ ca nirvāṇam aikadhyam abhisaṃkṣipya (2) dharma ity ucyate (3)]

[Tatra katamo buddho bhagavān ? yaḥ sarvadharmāvabodhād buddha iti sa āryaprajñācakṣur dharmakāyasampannaḥ śaikṣān aśaikṣāṃś ca dharmān paśyati] *ou* [sa āryaprajñācakṣuṣā dharmakāyena ca bodhikārakān śaikṣān aśaikṣāṃś ca dharmān paśyati (4)]

Tatra (5) kathaṃ pratītyasamutpādaṃ paśyati ? atroktaṃ bhagavatā : ya imaṃ pratītyasamutpādaṃ satatasamitam (6) [ajīvaṃ] nirjīvaṃ yathāvad aviparītam ajātam abhūtam akṛtam asaṃskṛtam apratigham anālambanaṃ śivam abhayam anāhāryam avyayam avyupaśamasvabhāvaṃ paśyati, sa dharmaṃ paśyati ; yas tv evaṃ satatasamitaṃ [ajīvaṃ] nirjīvam ityādi pūrvavat (7), yāvad avyupaśamasvabhāvaṃ dharmaṃ paśyati so 'nuttaradharmaśarīraṃ buddhaṃ paśyati. āryadharmābhisamaye samyagjñānād upanayenaiva (8).

---

kalyāṇam ... pariśuddhaṃ paryavadātam brahmacaryaṃ saṃprakāśayiṣyāmity atra *deśanādharmaḥ*. dharmaḥ katamaḥ ? āryāṣṭāṅgamārga ity atra *pratipattidharmaḥ*. tathā dharmaṃ śaraṇaṃ gacchatety atra *phaladharmo* nirvāṇam ity ādi.

Voir, sur le mot *dharma*, les textes et références *Madh.* 304.$_3$, 487-488 (nīrodhasatya = *phaladharma ;* mārgasatya = *phalāvatāradharma*), 457.$_1$, 592.$_4$: *Dhp.* Comm. i, 22 ; *Psychology*, p. xxxiii ; Hodgson, *Essays*, p. 112 ; Schiefner, *Mél. As.* viii, 570.

(1) Voir *Mhv.* iii, 331.$_{12}$, 332.$_{10}$: *Saṃ.* iv, 252, *Dharmasaṃgraha* L, etc.

(2) MVyut. 245, 313 ; le tibétain *geig tu bsdus te* correspond aussi à *ekataḥ piṇḍīkṛtya*, MVyut. 245, 270 ; voir ci-dessous p. 79, n. 6.

(3) Je supprime *bhagavatā* donné par le tibétain ; voir ci-dessus p. 71, n. 5.

(4) La première version d'après Kandjour ; la seconde d'après Stein (voir ci-dessous le texte tibétain) ; toutes deux conjecturales.

(5) *Bca.* ix, 15 et 142 (387.$_{8-12}$; 576.$_{13}$-577.$_1$) ; comp. *Madh.* 593, ci-dessous p. 88.

(6) Voir *Mahāvastu*, i, 422.

(7) Le Kandjour reprend *in extenso*.

(8) D'après le fragment Stein : sa āryadharmābhisamaye samyagjñānaprāpter anuttaradharmaśarīraṃ buddhaṃ paśyatīti. — D'après le Kandjour : .. samyagjñānasampanno 'nuttara°.

D'après une des versions chinoises : « Il voit le corps suprême de loi du Bouddha ; il obtient le dharma correct, la prajñā correcte et le correct samādhi de respiration. »

[Aha :] (1) pratītyasamutpāda iti kasmād ucyate ? sahetukaḥ sapratyayo nāhetuko nāpratyaya [iti tasmāt pratītyasamutpāda] ity ucyate.

Tatra (2) pratītyasamutpādalakṣaṇaṃ saṃkṣepata uktaṃ bhagavatā : idaṃpratyayatāphalam, utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sthitaivaiṣā dharmāṇāṃ dharmatā [iti yāvad yad idaṃ] dharmatā dharmasthititā [dharmāpariṇāmatā] pratītyasamutpādānulomatā tathatā avitathatā ananyatathatā bhūtatā satyatā tattvam aviparītatā aviparyastateti.

Atha (3) ca punar ayaṃ pratītyasamutpādo dvābhyāṃ kāraṇābhyām utpadyate. [Katamābhyāṃ dvābhyām ? tadyathā] hetūpanibandhataḥ pratyayopanibandhataś ca.

So 'pi dvividho draṣṭavyaḥ bāhyaś cādhyātmikaś ca.

Tatra bāhyasya pratītyasamutpādasya hetūpanibandhaḥ katamaḥ ? yadidaṃ bījād aṅkuraḥ, aṅkurāt pattram, pattrāt kāṇḍam, kāṇḍān nālam (4), nālād gaṇḍaḥ (5), gaṇḍād garbhaṃ (6), garbhāc chūkaḥ (7), çūkāt puṣpaṃ, puṣpāt phalam iti (8). Asati bīje 'ṅkuro na bhavati, yāvad asati puṣpe phalaṃ na bhavati ; sati tu bīje 'ṅkurasyābhinirvṛttir bhavati, evaṃ yāvat sati puṣpe phalasyābhinirvṛttir bhavati. Tatra bījasya naivaṃ bhavaty (8) : aham

---

(1) *Bca.* 577.$_{1}$.

(2) Cet alinéa représente le *peyyālam* de *Bca.* 577.$_{2}$; il n'est donné dans cette forme dans aucune des sources sanscrites, bien que presque tous les termes en soient fournis par ces sources ; je le transcris en conformité avec le tibétain (Kandjour et Stein). Voir l'Appendice ii.

(3) Tout cet exposé du « Pratītyasamutpāda externe » (depuis p. 73 l. 14. jusque p. 76, l. 9) dans *Bca.* ix, 142 (577.$_{3}$-579.$_{15}$) ; il est reproduit d'une manière relativement exacte dans *Bhāmatī*, ii, 2, 19 (417.$_{7}$, Vedāntakalpataru, 274) dont nous ne relevons que les variantes notables.

(4) *Bhām.* nālo. Le tibétain (Kandjour et *Bca.*) n'a que deux termes, *sdoṅ bu* et *sbu gu*, pour *kāṇḍa* .... *gaṇḍa*.

(5) *gaṇḍa* manque dans *Bhām.* — Voir Wogihara, *Bodhisattvabhūmi*, Leipzig 1908, qui renvoie à *Div.* 100.$_{16}$, 210.$_{24}$.

(6) *Bhām.* garbho.

(7) *çūka* manque dans le tibétain.

(8) *Bhām.* complète cet « idiome » bouddhique : bījasya naivaṃ bhavati jñanam : aham ....

aṅkuram abhinirvartayāmīti ; aṅkurasyāpi naivaṃ bhavaty : ahaṃ bījenābhinirvartita iti ; evaṃ yāvat puṣpasya naivaṃ bhavaty : ahaṃ phalam abhinirvartayāmīti ; phalasyāpi naivaṃ bhavaty : ahaṃ puṣpeṇābhinirvartitam iti (1). Atha punar bīje saty aṅkurasyābhinirvṛttir bhavati prādurbhāvaḥ ; evaṃ yāvat puṣpe sati phalasyābhinirvṛttir bhavati prādurbhāvaḥ. Evaṃ bāhyāsya pratītyasamutpādasya hetūpanibandho draṣṭavyaḥ

Kathaṃ (2) bāhyasya pratītyasamutpādasya pratyayopanibandho draṣṭavyaḥ ? ṣaṇṇāṃ dhātūnāṃ samavāyāt. Katameṣāṃ ṣaṇṇāṃ dhātūnāṃ samavāyāt ? yadidaṃ pṛthivyaptejovāyvākāśartudhātusamavāyād bāhyasya pratītyasamutpādasya pratyayopanibandho draṣṭavyaḥ.

Tatra pṛthivīdhātur bījasya saṃdhāraṇakṛtyaṃ karoti ; abdhātur bījasya snehanakṛtyaṃ karoti (3), tejodhātur bījasya paripācanakṛtyaṃ karoti (3), vāyudhātur bījasyābhinirharaṇakṛtyaṃ karoti (3), ākāśadhātur bījasyānāvaraṇakṛtyaṃ karoti, ṛtur api bījasya pariṇāmanākṛtyaṃ karoti (3). Asatsv eteṣu pratyayeṣu bījād aṅkurasyābhinirvṛttir na bhavati ; yadā (4) bāhyaś ca pṛthivīdhātur avikalo bhavaty, evam aptejovāyvākāśartudhātavaś cāvikalā bhavanti : tataḥ sarveṣāṃ samavāyād bīje nirudhyamāne [tato (5)] 'ṅkurasyābhinirvṛttir bhavati (6).

Tatra pṛthivīdhātor naivaṃ bhavaty : ahaṃ bījasya saṃdhāraṇakṛtyaṃ karomīti, evaṃ yāvad (7) ṛtor api naivaṃ bhavaty :

---

(1) Cette phrase est remplacée dans *Bhām.* par : tasmād asaty api caitanye bījādīnām asaty api cānyasminn adhiṣṭhātari kāryakāraṇabhāvaniyamo dṛśyate. ukto hetūpanibandhaḥ.

(2) *Bhām.* pratyayopanibandhaḥ pratītyasamutpādasyocyate. pratyayo hetūnāṃ samavāyaḥ, hetuṃ hetuṃ praty ayante hetvantarāṇīti teṣām ayamānānāṃ bhāvaḥ pratyayaḥ samavāya iti yāvat. yathā ṣaṇṇāṃ dhātūnāṃ samavāyād bījahetur aṅkuro jāyate. tatra ca pṛthivīdhātur bījasya saṃgrahakṛtyaṃ karoti yato 'ṅkuraḥ kaṭhino bhavati ....

(3) D'après le tibétain ; *Bca* et *Bhām.* bījaṃ snehayati ... paripācayati ... abhinirharati, expressions reprises dans le tibétain ci-dessous (voir *ad* l. 22).

(4) *Bca* yathā.

(5) *Bhām.* tad eteṣām avikalānāṃ dhātūnāṃ samavāye bījaṃ rohaty, aṅkuro jāyate, nānyathā. Tatra pṛthivīdhātor....

(6) *tataḥ* (*de las*) manque dans les passages parallèles.

(7) Le tibétain donne ce développement in extenso. *Bca.* et *Bhām.* : evaṃ yāvad ṛtor api ....

ahaṃ bījasya pariṇāmanākṛtyaṃ karomīti ; [bījasyāpi naivaṃ bhavaty : aham aṅkuram abhinirvartayāmīti] ; aṅkurasyāpi naivaṃ bhavaty : aham ebhiḥ pratyayair janita iti (1). Atha punaḥ satsv eteṣu [pratyayeṣu] bīje nirudhyamāne 'ṅkurasyābhinirvṛttir bhavati ; [evaṃ yāvat puṣpe sati (2) phalasyābhinirvṛttir bhavati]. Sa cāyam aṅkuro na svayaṃkṛto [na parakṛto] nobhayakṛto neśvarakṛto (3) na kālapariṇāmito na prakṛtisaṃbhūto (4 na caikakāraṇādhīno 4) nāpy ahetusamutpannaḥ. [Atha punaḥ] pṛthivyaptejovāyvākaśartu[dhātu]samavāyād bīje nirudhyamāne 'ṅkurasyābhinirvṛttir bhavati.

Evaṃ bāhyasya pratītyasamutpādasya pratyayopanibandho draṣṭavyaḥ.

Tatra bāhyaḥ pratītyasamutpādaḥ pañcabhir ākārair (5) draṣṭavyaḥ. Katamaiḥ pañcabhiḥ ? na śāśvatato nocchedato na saṃkrāntitaḥ parīttahetuto vipulaphalābhinirvṛttitas tatsadṛśānuprabandhataś ceti.

Kathaṅ na śāśvatata iti ? yasmād anyo 'ṅkuro 'nyad bījam ; na ca yad eva bījaṃ sa eyāṅkuraḥ ; [na ca niruddhabījād aṅkura utpadyate, nāpy aniruddhād bījād (6) :] atha vā punar bījaṃ nirudhyate, [tasminn eva ca samaye] 'ṅkuraś cotpadyate ; ato na śāśvatataḥ.

Kathaṃ nocchedataḥ ? na ca pūrvaniruddhād bījād aṅkuro niṣpadyate nāpy aniruddhād bījāt : api tu bījaṃ ca nirudhyate tasminn eva ca samaye 'ṅkuraś cotpadyate, tulādaṇḍonnāmāvanāmavat (7) ; ato nocchedataḥ.

---

(1) Ici s'arrête *Bhām* qui passe à l'ādhyātmika pratītyasamutpāda.

(2) On attend : puṣpe nirudhyamāne.

(3) *Bca.* nirmito (voir la lecture de Stein).

(4-4) Manque dans le tibétain.

(5) Voir l'*adhyātmika*, ci-dessous p. 87-88. *Bca.* (ici et ci-dessous) comme *Madh.* 569, 1 et la *Suklavidarśanā*, pañcabhiḥ kāraṇaiḥ. Le tibétain porte : rnam pa lṅar blta ste, ou (*Madh.*) lṅar blta ste.

(6) La phrase parallèle manque ci-dessous p. 87 ; peut-être le tibétain a-t-il transporté ici un fragment relatif à l'*uccheda*, voir alinéa suivant. — *atha vā punar* manque dans le tibétain ; on peut préférer *api tu* comme ci-dessous.

(7) *tulādaṇḍonnāmāvanāmavat.* Cette théorie et cet exemple de notre

Katham na saṃkrāntitaḥ ? [yasmād anyo 'ṅkuro 'nyad bījaṃ, na ca ya evāṅkuras tad eva bījam] (1), ato na saṃkrāntitaḥ.

Katham parīttahetuto vipulaphalābhinirvṛttitaḥ ? parīttabījam upyate vipulaphalam abhinirvartayati (2) ; ataḥ parīttahetuto vipulaphalābhinirvṛttitaḥ.

Katham tatsadṛśānuprabandhataḥ (3) ? yādṛśaṃ bījam upyate tādṛśaṃ phalam abhinirvartayati ; atas tatsadṛśānuprabandhataś ceti. Evaṁ bāhyaḥ pratītyasamutpādaḥ pañcabhir ākārair draṣṭavyaḥ (4).

Evam (5) ādhyātmiko'pi pratītyasamutpādo dvābhyām eva kāraṇābhyām utpadyate. Katamābhyāṃ dvābhyām ? [tadyathā] hetūpanibandhataḥ pratyayopanibandhataś ca.

Tatrādhyātmikasya (6) pratītyasamutpādasya hetūpanibandhaḥ katamaḥ ? yadidam avidyāpratyayāḥ saṃskārāḥ, yāvaj jātipratyayaṃ jarāmaraṇam iti (7). Avidyā cen nābhaviṣyan naiva saṃskārāḥ prājñāsyanta (8) ; evaṃ yāvaj jātiś cen nābhaviṣyan naiva jarāmaraṇaṃ prājñāsyata : atha (9) ca satyām avidyāyāṃ saṃskārāṇāṃ abhinirvṛttir bhavati, evaṃ yāvaj jātyāṁ satyāṃ jarāmaraṇasyābhinirvṛttir bhavati. Tatrāvidyāyā naivaṃ bhavati :

---

sūtra sont allégués *Madhyamakāvatara* 97, 1 (trad. *Muséon* 1910, 262) et sont expliqués en conformité avec la stance de Nāgārjuna (*Nirupamastava*, 16) citée *Bca.* 533 $_9$: niruddhād vāniruddhād vā bījād aṅkurasaṃbhavaḥ / māyotpādavad utpādaḥ sarva eva tvayocyate //. — Voir aussi *Muséon*, loc. cit., un passage de l'*Abhidh.k.v.*

(1) *Bca.* visadṛśo bijād aṅkura ity ato na saṃkrāntitaḥ. — Voir ci-dessous p. 87. D'après une des versions chinoises : « Comment pas venir, pas partir ? no seed goes into the sprout ».

(2) Comp. *Milinda* 50 $_{25}$; etc.

(3) L'interrogation manque dans le tibétain, ici et ci-dessous.

(4) Ici se termine la citation dans *Bca*, 579.$_{15}$.

(5) Toute la suite de notre sūtra, jusque p. 88, dans *Madh.* 560-570. Cet alinéa dans *Bhām.* loc. cit.

(6) *Śi.* 219.$_{10}$-227.$_3$; *Bhām.* tatrāsya hetūpanibandho yad idam avidyāpratyayāḥ....

(7) Développement in extenso dans *Madh.* ; abrégé dans le tibétain et *Śi.*

(8) *Bhām.* ajaniṣyante.

(9) *Madh.* atha vā, atha ca ; *Śi.* atha satyām ; Tibetain *oṅ kyaṅ hdi ltar.*

aham saṃskārān abhinirvartayāmīti, saṃskārāṇām api naivaṃ bhavati : vayam avidyayābhinirvartitā (1) iti ; evaṃ yāvaj jāter (2) api naivaṃ bhavati : ahaṃ jarāmaraṇam (3) abhinirvartayāmīti, jarāmaraṇasyāpi (4) naivaṃ bhavaty : ahaṃ jātyābhinirvartitam iti. Atha ca satyām avidyāyāṃ saṃskārāṇām abhinirvṛttir bhavati prādurbhāvaḥ ; evaṃ yāvaj jātyāṃ satyāṃ jarāmaraṇasyābhinirvṛttir bhavati prādurbhāvaḥ (5).

Evam ādhyātmikasya pratītyasamutpādasya hetūpanibandho draṣṭavyaḥ.

Katham (6) ādhyātmikasya pratītyasamutpādasya pratyayopanibandho draṣṭavya iti ? ṣaṇṇāṃ dhātūnāṃ samavāyāt. Katameṣāṃ ṣaṇṇāṃ dhātūnāṃ samavāyāt ? yad idam pṛthivyaptejovāyvākāśavijñānadhātūnāṃ samavāyād ādhyātmikasya pratītyasamutpādasya pratyayopanibandho draṣṭavyaḥ (7).

Tatrādhyātmikasya (8) pratītyasamutpādasya pṛthivīdhātuḥ katama iti ? yo 'yaṃ kāyasya saṃśleṣataḥ (9) kaṭhinabhāvam abhinirvartayaty ayam ucyate pṛthivīdhātuḥ. Yaḥ kāyasyānupa-

---

(1) *Śi.* °nirvṛttā.

(2) *Śi.* jātyā.

(3) *Bhām.* jarāmaraṇādy.

(4) *Bhām.* jarāmaraṇādīnām api.

(5) *Bhām.* atha ca satsv avidyādiṣu svayam acetaneṣu cetanāntarānadhiṣṭhiteṣv api saṃskārādīnām utpattiḥ, bījādiṣv iva satsv acetaneṣu cetanāntarānadhiṣṭhiteṣv aṅkurādīnām. idaṃ pratītya prāpya idam utpadyata ity etāvanmātrasya dṛṣṭatvāc cetanādhiṣṭhānasyānupalabdheḥ, so 'yam ādhyātmikasya pratītyasamutpādasya hetūpanibandhaḥ.

(6) *Bhām.* atha pratyayopanibandhaḥ. pṛthivyaptejovāyvākaśavijñānadhātūnāṃ samavāyād bhavati kāyaḥ tatra kāyasya.... (voir ci-dessous n. 8).

(7) Sur ces six dhātus, voir *Pitāputrasamāgama* dans *Śi.* 144, *Bca.* 508, *Madhyamakāvatāra* 262. — Dans *Visuddhimagga*, xi (Warren 157) est exposé le role de quatre éléments, terre, eau, chaleur, vent.

(8) *Bhām.* tatra kāyasya pṛthivīdhātuḥ kāṭhinyaṃ nirvartayati, abdhātuḥ snehayati kāyam, tejodhātuḥ kāyasyāśitapīte paripācayati, vāyudhātuḥ kāyasya śvāsādi karoti, ākaśadhātuḥ kāyasyāntaḥsuṣirabhāvaṃ karoti, yas tu nāmarūpāṅkuram abhinirvartayati pañcavijñānakā(r)yasaṃyuktaṃ sāsravaṃ ca manovijñānaṃ so 'yam ucyate vijñānadhātuḥ. — Suivent, en abrégé (pṛthivyādi..... kāṭhinyādi.....) les explications des deux alinéas suivants.

(9) Sic *Śi.* — *Madh.* yaḥ kāyasya saṃśleṣāt....

rigrahakṛtyaṃ karoty ayam ucyate 'bdhātuḥ. Yaḥ kāyasyāśitapīta[khādita]bhakṣitaṃ paripācayaty ayam ucyate tejodhātuḥ. Yaḥ kāyasyāśvāsapraśvāsakṛtyaṃ karoty ayam ucyate vāyudhātuḥ. Yaḥ kāyaśyāntaḥsauṣiryabhāvam (1) abhinirvartayaty ayam ucyata ākāśadhātuḥ. Yo [kāyasya] nāmarūpāṅkuram (2) abhinirvartayati naḍakalāpayogena (3) pañcavijñānakāyasaṃprayuktaṃ sāsravaṃ ca manovijñānam ayam ucyate vijñānadhātuḥ.

Asatsv [eteṣu] pratyayeṣu kāyasyotpattir na bhavati ; yadādhyātmikaḥ pṛthivīdhātur avikalo bhavaty, evam aptejovāyvākāśavijñānadhātavaś cāvikalā bhavanti, tataḥ sarveṣāṃ samavāyāt kāyasyābhinirvṛttir (4) bhavati.

Tatra pṛthivīdhātor naivaṃ bhavaty : ahaṃ kāyasya [saṃśleṣataḥ] kaṭhinabhāvam abhinirvartayāmīti ; abdhātor naivaṃ bhavaty : ahaṃ kāyasyānuparigrahakṛtyaṃ (5) karomīti ; tejodhātor naivaṃ bhavaty : ahaṃ kāyasyāśitapīta[khādita]bhakṣitaṃ paripācayāmīti ; vāyudhātor naivaṃ bhavaty : ahaṃ kāyasyāśvāsapraśvāsakṛtyaṃ karomīti ; ākāśadhātor naivaṃ bhavaty : ahaṃ kāyasyāntaḥsauṣiryaṃ karomīti ; vijñānadhātor naivaṃ bhavaty [: ahaṃ kāyasya nāmarūpam abhinirvartayāmīti] (6) ; kāyasyāpi naivaṃ bhavaty : aham ebhiḥ pratyayair janita iti. Atha ca (7) satsv eteṣu pratyayeṣu kāyasyotpattir bhavati.

Tatra (8) pṛthivīdhātur nātmā na sattvo na jīvo na jantur na manujo na mānavo na strī na pumān na napuṃsakaṃ na cāhaṃ

---

(1) Sic *Śi.* — *Madh.* kāyasyāntaḥśauṣiryam. — Voir ci-dessous l. 18.

(2) aṅkura manque dans *Śi.* ; défiguré dans *Madh.* : rūpaṃ kula.

(3) *mduṅ khyim* = naḍakalāpa = a shade for travellers made on the wayside by throwing a piece of cloth over three pikes or poles (*mduṅ*), a frame to lean spears against (Śarad Candra, p. 674). — Sur *kalāpa* voir *Madh.* p. 352, 561 ; *Bca.* 473, 523.

(4) MSS. utpattir.

(5) MSS. anugraha.

(6) *Śi* : vijñādhātor naivaṃ bhavaty : aham ebhiḥ pratyayair janita iti.— *Madh.* : ahaṃ kāyam abhinirvartayāmi. — *Madh.* introduit, avant le vijñāna, la phrase suivante : ṛtor api naivaṃ bhavaty : ahaṃ kāyasya pariṇāmanākṛtyaṃ karoti, empruntée à la description du bāhya pratītyasamutpāda p. 74-75.

(7) *Madh.* : atha ca punar satām esāṃ pratyayānāṃ samavāyāt....

(8) Cet alinéa manque dans Bhāṃatī.

na mama na cāpy anyasya kasya cit ; evam abdhātus tejodhātur vāyudhātur ākāśadhātur (1) vijñānadhātur nātmā (2) na sattvo na jīvo na jantur na manujo na mānavo na strī na pumān na napuṃsakaṃ na cāhaṃ na mama na cāpy anyasya kasya cit.

Tatrāvidyā (3) katamā ? (4) yaiteṣv eva ṣaṭsu dhātuṣv aikyasaṃjñā piṇḍasaṃjñā nityasaṃjñā dhruvasaṃjñā śāśvatasaṃjñā sukhasaṃjñā ātmasaṃjñā sattvajīva[jantupoṣapuruṣapudgalasaṃjñā] manujamānavasaṃjñā ahaṃkāramamakārasaṃjñā, evamādi vividham ajñānam iyam ucyate 'vidyeti.

evam avidyāyāṃ satyāṃ viṣayeṣu rāgadveṣamohāḥ pravartante : tatra ye rāgadveṣamohā viṣayeṣv amī ucyante saṃskārā iti.

vastuprativijñaptir vijñānam.

vijñānasahajāś (5) catvāra upādānaskandhās tan nāmarūpam (6).

---

(1) *Madh.*, seul, ajoute : ṛtudhātur.

(2) manque dans *Śi.*

(3) *Madh.vr.* 562.14, *Śi.* 221.14, *Bca.* 387.13.

(4) *Bca.* eteṣāṃ .... yaikasaṃjñā ; *Śi.* yā eṣv ..... aika° ; *Madh.* yaiṣām eva saṇṇāṃ dhātūnām aikya° ; *Bhām* tatraiteṣu ṣaṭsu dhātuṣu yaikasaṃjñā, piṇḍa°, nitya°, sukha°, sattva°, pudgala°, manuṣya, mātṛduhitṛ°, ahaṃkāra°, seyam avidyā saṃsārānarthasambhārasya mūlakāraṇam.

(5) *Madh.* °sahabhuvaś ; *Śi.*, *Bca.* *Daśabhūmaka* °sahajāś ; Kandjour : hbyuṅ (°bhuvaś), *Stein* : [sky]e (°jāś).

(6) Ceci est la leçon du Kandjour (variante *sahabhuvaḥ*), et celle de Daśabhūmaka (variante °skandhā nāmarūpam). Le MS. Stein ajoute *arūpiṇaḥ* : catvāro 'rūpiṇa upādānaskandhās.

A côté de cette leçon officielle (Kandjour), on peut établir le texte suivant :

vijñānasahabhuvaś catvāro 'rūpiṇa upādānaskandhās tan nāma ; rūpaṃ catvāri mahābhūtāni tāni copādāya rūpam ; tac ca nāma [tac ca rūpam] aikadhyam abhisaṃkṣipya tan nāmarūpam

Sources : 1. la tradition manuscrite de la Madhyamakavṛtti, 563.3 (...catvāraḥ skandhā arūpiṇa upādānākhyās tan nāma...), corrigée d'après la version tibétaine de ce même texte : rnam pa çes pa daṅ lhan cig hbyuṅ ba gzugs can ma yin pa ñe bar len pai phuṅ po bzhi po de dag ni miṅ yin la / hbyuṅ ba chen po bzhi daṅ de dag rgyur byas pa ni gzugs te / min de daṅ gzugs de gcig tu bsdus pas de ni miṅ daṅ gzugs so //

2. *Śi.* vijñānasahajāś catvāro 'rūpiṇa upādanaskandhās tan nama, [rūpaṃ] catvāri ca mahābhūtāni copādāya upādāya rūpam aikadhyam abhisaṃkṣipya tan nāmarūpam.

3. *Bca.* catvāri mahābhūtāni copādānāni (d'après la version tibétaine

Nāmarūpasaṃniśritānīndriyāṇi ṣaḍāyatanam.
Trayāṇāṃ dharmāṇāṃ (1) saṃnipātaḥ sparśaḥ.
Sparśānubhavo (2) vedanā.
Vedanādhyavasānaṃ tṛṣṇā (3).
Tṛṣṇāvaipulyam upādānam (4).
Upādānanirjātaṃ punarbhavajanakaṃ karma bhavaḥ (5).
Taddhetukaḥ (6) skandhaprādurbhāvo jātiḥ.
Jātasya (7) skandhaparipāko jarā.
Jīrṇasya (8) skandhavināśo maraṇam.
Mriyamāṇasya saṃmūḍhasya (9) sābhiṣvaṅgasyāntardāhaḥ (10) śokaḥ.

°*bhūtāny upādāya*) rūpaṃ aikadhya rūpaṃ, vijñānasahajās catvāro 'rūpiṇa upādānaskandhā nāma, tan nāmarūpam.

4. *Bham.* vijñānāc catvāro 'rūpiṇa upādānaskandhās tan nāma, tāny upādāya rūpam abhinirvartate, tad aikadhyam abhisaṃkṣipya nāmarūpaṃ nirucyate śarīrasyaiva kalalabudbudādyavasthā.

5. *Saṃ.*, iii, 59 cattāro ca mahābhūtā catunnaṃ ca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ idam vuccati bhikkhave rūpam.

Pour le sens : « Les quatre *upādānaskandhas* immatériels et nés avec le *vijñāna*, c'est le *nāman* ; le *rūpa*, c'est les quatre *mahabhūtas* et le *rūpa* qui en dépend ; ce *rūpa* et ce *naman* ensemble, c'est le *nāmarūpa*.

Voir ci-dessous p. 82.

Voir ci-dessus p. 16 ; Caṇḍamahāroṣaṇa, *JRAS.* 1897, p. 468 (nāma catvāro vedanādayaḥ, rūpaṃ rūpam eva) ; Visuddhi xvii (Warren, 184) ; Milinda 49 (yaṁ tattha ... olārikaṃ etaṃ rūpaṃ, ye tattha sukhumā cittacetasikā dhammā etaṃ nāman ti).

(1) *Bham.* nāmarūpendriyāṇāṃ trayāṇāṁ.

(2) Sic *Bca.* et *Madh.* — *Śi.* °anubhavanā. — *Bhām.* sparśād vedanā sukhādikā.

(3) *Bhām.* vedanāyāṃ satyāṃ kartavyam etat sukhaṃ punar mayety adhyavasānaṃ tṛṣṇā bhavati.

(4) *Bhām.* tata upādānaṃ vākkāyaceṣṭā bhavati.

(5) *Bhām.* tato bhavaḥ ; bhavaty asmāj janma iti bhavo dharmādharmau.

(6) *Bca.* bhavahetuka ; mais la version tibétaine s'accorde avec *Śi.* *Madh.* et *Bhām.* (qui ajoute ... jātiḥ janma).

(7) Jātasya manque dans *Śi.*, mais est donné par *Madh.*, et le tibétain de *Bca.* (skyes-nas) qui lit en sanscrit : jātyabhinirvṛttānāṃ skandhānāṃ ... — Voir note 8 ci-dessous.

(8) Même remarque que ci-dessus pour *jīrṇasya* omis dans *Śi.* (= rgas nas).

(9) Lecture de *Madh.*, *Bca.* et *Suklavidarśanā* ; *Śi.* mūḍhasya.

(10) La lecture des Mss. *sva°* n'est pas soutenue par le Tib.

Śokottham ālāpanaṃ (1) paridevaḥ.
Pañcavijñānakāyasaṃprayuktam asātānubhavanaṃ duḥkham.
Manasikārasaṃprayuktaṃ mānasaṃ duḥkhaṃ daurmanasyam.
Ye cānya evamādaya upakleśā ime upāyāsā (2) ity ucyante (3).

Tatra (4) mahāndhakārārthenāvidyā, abhisaṃskārārthena saṃskāraḥ, vijñāpanārthena (5) vijñānam, anyonyopastambhanārthena (6) nāmarūpam, āyadvārārthena (7) ṣaḍāyatanaṃ, sparśanārthena sparśaḥ, anubhavanārthena vedanā, paritarṣaṇārthena tṛṣṇā, upādānārthenopādānam, punarbhavajananārthena bhavaḥ, skandhaprādurbhāvārthena (8) jātiḥ, skandhaparipākārthena (9) jarā, vināśārthena maraṇam, śocanārthena śokaḥ, vacanaparidevanārthena paridevaḥ (10), kāyasaṃpīḍanārthena (11) duḥkham, cittasaṃpīḍanārthena daurmanasyam, upakleśanārthenopāyāsāḥ.

---

(1) Sic *Madh.* ; *Bca.* : śo[kottha]lapanam ; le tibétain concorde avec celui de *Śi.* qui lit : lālapyanaṃ paridevaḥ, voir n. 10.

(2) ime donné par *Bca.* ; *Śi.* ta upāyāsāḥ. ; *Madh.* te hy upāyāsā iti.

(3) *Bhām.* janmahetukā uttare jarāmaraṇādayaḥ : jātānāṃ skandhānāṃ paripāko jarā, skandhānāṃ nāśo maraṇam ; mriyamāṇasya mūḍhasya sābhiṣvaṅgasya putrakalatrādāv antardāhaḥ śokas ; tadutthaṃ pralapanaṃ hā mātaḥ, hā tāta, hā ca me putrakalatrādi iti paridevanā ; pañcavijñānakāyasaṃyuktam (a) asādhv anubhavanaṃ duḥkham ; mānasaṃ ca duḥkhaṃ daurmanasyam ; evaṃjātīyakāś copāyā[sā iti] ta (b) upakleśā gṛhyante. Te 'mī parasparahetukā janmādihetukā (c) avidyādihetukāś ca janmādayo, ghaṭiyantravad aniśam āvartamānāḥ santīti tad etair avidyādibhir ākṣiptaḥ saṃghāta iti (d).

(4) Pour cet alinéa, *Bca.* 388.$_{17}$-389.$_{5}$; *Madh.* 564.$_{1-6}$; manque dans *Śi.*

(5) *Bca.* vijñāna°.

(6) *Bca.* manana° ? ; *Madh.* : phan-thsun brten-pai phyir.

(7) Mss. āpa(d)dvāra ; voir *Madh.* 552.9.

(8) *Madh.* janmanārthena ?, mais le Tibétain concorde avec *Bca.*

(9) skandha manque dans *Madh.* sanscrit, mais est donné par le Tibétain. — vināśa dans toutes les sources.

(10) *Suklavidarśanā* : paridevanārthena lālāpyaparidevaḥ (sic) ; voir n. 1.

(11) *Madh.* paripīḍana ; le Tibétain a simplement : gnod pa.

(*a*) texte imprimé : °kārya°.
(*b*) ... : copāyāḥ ta ....
(*c*) janmādihetukā avidyādayo 'vidyādi°.
(*d*) Śaṃkara : ... ity evaṃjātīyakā itaretarahetukāḥ saugate samaye kva cit saṃkṣiptā nirdiṣṭāḥ, kva cit prapañcitāḥ.

Punar aparaṃ (1) tattve 'pratipattir mithyāpratipattir ajñānam avidyā.

Evam avidyāyāṃ satyāṃ trividhāḥ saṃskārā abhinirvartante, puṇyopagā apuṇyopagā āneñjyopagāś ca (2).

Tatra puṇyopagānāṃ saṃskārāṇāṃ puṇyopagam eva vijñānaṃ bhavati ; apuṇyopagānāṃ saṃskārāṇām āpuṇyopagam eva vijñānaṃ bhavati ; āneñjyopagānāṃ saṃskārāṇām āneñjyopagam eva vijñānaṃ bhavati : idam ucyate saṃskārapratyayaṃ vijñānam iti.

Vijñānasahajāś catvāro 'rūpiṇaḥ skandhā yac ca rūpaṃ, tad eva vijñānapratyayaṃ nāmarūpam ity ucyate (3).

Nāmarūpavivṛddhyā ṣaḍbhir āyatanadvāraiḥ kṛtyakriyāḥ pravartante (4) ; tan nāmarūpapratyayaṃ ṣaḍāyatanam ity ucyate.

Ṣaḍbhya āyatanebhyaḥ ṣaṭ sparśakāyāḥ pravartante : ayaṃ ṣaḍāyatanapratyayaḥ sparśa ity ucyate.

Yajjātīyaḥ sparśo bhavati tajjātīyā vedanā pravartate : iyaṃ sparçapratyayā vedanety ucyate.

Yas tāṃ vedanāṃ viśeṣeṇāsvādayaty abhinandaty adhyavasyaty adhyavasāya tiṣṭhati, sā vedanāpratyayā tṛṣṇety ucyate (5).

Āsvādanābhinandanādhyavasānādhyavasāyasthānād (6) ātma-

---

(1) *Bca.* 479 6-480.13 ; *Śi.* 222.11-224.1 ; *Madh.* 564.7-566.2, qui porte : atha vā tattve = yaṅ na. — Kandjour : gzhan yaṅ.

(2) *Śi.* et *Bca.* ajoutent : ima ucyante 'vidyāpratyayāḥ saṃskārā iti.

(3) D'après le Kandjour. — *Bca.* a seulement : tad eva vijñānapratyayaṃ nāmarūpam ; *Śi.* evaṃ nāmarūpam ; nāmarūpavivṛddhyā ... — *Madh.* vijñānapratyayaṃ nāmarūpam iti vedanādayo 'rūpiṇaś catvāraḥ skandhās tatra tatra bhave nāmayanti iti nāma, saha rūpaskandhena ca nāma rūpam ceti nāmarūpam ucyate = rnam par çes pai rkyen gyis miṅ daṅ gzugs zhes bya ba daṅ thsor ba la sogs pa gzugs can ma yin pai phuṅ po bzhi ni srid pa de daṅ der gzhol bas na miṅ yin no // gzugs gyi phuṅ po daṅ lhan cig tu miṅ daṅ gzugs zhes bya ba yin pas na miṅ daṅ gzugs zhes bya o (voir *Śi.* 223, n. 3).

(4) *Madh.* ajoute : prajñāyante.

(5) *Bca.*, *Śi.* : yas tāṃ vedayati viśeṣeṇa .... adhyavasyati adhitiṣṭhati sā vedanāº. *Madh.* : yas tāṃ vedanāṃ viśeṣeṇa ; la version tibétaine de Madh. et Kandjour donnent *vedanāviśeṣān āsvādayati* ..... — Comparer *Saṃ.* iii, 14-15 rūpam .... vijñānam .... abhinandati abhivadati ajjhosāya tiṭṭhati .....

(6) *Bca.* : ºabhinandanādhyavasāyasthāna ātmaº ; *Śi.* ºadhyavasānaṃ mā me priyaº ; *Madh.* ºadhyavasānasthānām ātmaº.

Le sens exige l'ablatif (º*sthānād*), car ce composé représente la *tṛṣṇā*.

priyarūpasātarūpair viyogo mā bhavatv ity aparityāgo bhūyo bhūyaś ca prārthanā (1), idaṃ tṛṣṇāpratyayam upādānam ity ucyate.

Evaṃ prārthayamānaḥ punarbhavajanakaṃ karma samutthāpayati kāyena manasā vācā : ayam upādānapratyayo bhava ity ucyate (2).

Tatkarmanirjātānāṃ (3) [pañca]skandhānām abhinirvṛttir yā, sā bhavapratyayā jātir ity ucyate.

Yo jātyabhinirvṛttānāṃ skandhānām upacayaparipākavināśo bhavati (4), tad idaṃ jātipratyayaṃ jarāmaraṇam ity ucyate.

Evam (5) ayaṃ dvādaśāṅgaḥ pratītyasamutpādo 'nyonyahetuko 'nyonyapratyayo (6) nānityo (7) na nityo na saṃskṛto nāsaṃskṛto [nāhetuko nāpratyayo] na vedayitā (8) na kṣayadharmo na vināśadharmo (9) na nirodhadharmo 'nādikālapravṛtto 'nucchinno (10) 'nupravartate nadīsrotavat.

Yady apy ayaṃ dvādaśāṅgaḥ pratītyasamutpādo ['nyonyahetuko, 'nyonyapratyayo, nānityo na nityo, na saṃskṛto nāsasṃkṛto, nāhetuko nāpratyayo, na vedayitā, na kṣayadharmo, na vināśadharmo, na nirodhadharmo, 'nādikālapravṛtto]'nucchinno 'nupravartate nadīsrotavat (11) : atha cemāny asya dvādaśāṅgasya pratī-

---

(1) D'après *Śi.* et Kandjour (avec la variante *ity aparityāgāya?*) *Madh.* viyogo mā bhūn *nityaṃ aparityāgo bhaved iti* yaivaṃ prārthanā idam ucyate *bhikṣavaḥ* ..... (Les mots en italiques ne sont pas traduits dans la version tibétaine de *Madh.*).

(2) La seule *Madh.* porte : yatra vastuni satṛṣṇas tasya vastuno 'rjanāya viṭhapanāyopādānam upādatte, tatra tatra prārthayate, evaṃ prārthayamānaḥ.....

(3) *Śi.* yā karma°.

(4) D'après le tibétain ; MSS. upacayaparipākād vi° ; upaparipākād, upanayanaparipākād ....

(5) *Madh.* 566.3-9 ; *Śi.* (d'après Tib.) 224.1-5.

(6) La lecture adoptée dans *Śi.* anyonyapratyayato, n'est pas confirmée par le Tibétain.

(7) *Madh.* naivānityo ...., même remarque.

(8) *Madh.* nāvedayitā, et, de même : nākṣayadharma .....

(9) *vināśa* d'après le tibétain ; MS. *virāga.*

(10) *anudbhinna* dans *Śi.* est une variante fautive.

(11) Le Kandjour et le tibétain de *Madh.* reprennent la phrase qui précède, en supprimant *evam* (de-ltar-na) et en terminant : rjes-su zhugs mod kyi.... — Cette finale *mod kyi* traduit le *yadi* de *Madh.*

tyasamutpādasya catvāry aṅgāni saṃghātakriyāyai hetutvena pravartante (1). Katamāni catvāri ? yad utāvidyā tṛṣṇā karma vijñānaṃ ca (2).

Tatra (3) vijñānaṃ bījasvabhāvatvena hetuḥ (4), karma kṣetrasvabhāvatvena hetuḥ, avidyā tṛṣṇā ca kleśasvabhāvatvena hetuḥ ; tatra (5) karmakleśā (6) vijñānabījaṃ saṃjanayanti ; tatra karma vijñānabījasya kṣetrakāryaṃ karoti, tṛṣṇā vijñānabījaṃ snehayati, avidyā vijñānabījam avakirati. Asatām eṣāṃ pratyayānāṃ vijñānabījasyābhinirvṛttir na bhavati.

Tatra karmaṇo ['pi] naivaṃ bhavaty : ahaṃ vijñānabījasya kṣetrakāryaṃ karomīti ; tṛṣṇāyā api naivaṃ bhavaty : ahaṃ vijñānabījaṃ snehayāmīti ; avidyāyā api naivaṃ bhavaty : ahaṃ vijñānabījam avakirāmīti ; vijñānabījasyāpi naivaṃ bhavaty : aham ebhiḥ pratyayair janitam iti.

Api (6) tu vijñānabījaṃ karmakṣetrapratiṣṭhitaṃ tṛṣṇāsnehābhiṣyanditam avidyāvakīrṇaṃ (7) virohati, tatra tatropapattyāyatanapratisaṃdhau mātuḥ kukṣau nāmarūpāṅkuram abhinirvartayati. Sa ca nāmarūpāṅkuro na svayaṃkṛto, na parakṛto, nobhayakṛto, neśvarakṛto (8), na kālapariṇāmito, na prakṛti-

---

(1) Voir p. 41.

(2) Comp. *Aṅg.* i, 223 : iti kho Ananda kammaṃ khettaṃ viññāṇaṃ bījaṃ taṅhā sineho avijjānīvaraṇānaṃ sattānaṃ taṇhāsaṃyojanānaṃ hīnāya dhātuyā viññāṇaṃ patiṭṭhitam. evam āyatiṃ punabbhavābhinibbatti hoti. evaṃ kho Ānanda bhavo hotīti.

(3) *Bca.* 480.$_{13}$; *Śi.* 224 $_5$; *Madh.* 566.$_9$.

(4) = rgyu byed-do.

(5) *tatra* dans le seul Mdo xvi.

(6) *Bca.*, *Śi.* api tu ; *Madh.* atha ca.

(7) *Bca.* avidyāvakīrṇaṃ virohati. nāmarūpāṅkurasyābhinirvṛttir bhavati ; mais la version tibétaine de *Bca.* confirme les lectures de *Śi.* : °avakīrṇaṃ tatra tatropapattyāyatanapratisaṃdhau mātuḥ kukṣau virohati. nāmarūpa° (Bendall lit, à tort, utpattyāyatanasaṃdhau).

Madh. avidyayā svavakīrṇaṃ vibhajyamānaṃ tatra tatropapattyāyatane mātuḥ kukṣau nāmarūpāṅkuram abhinirvartayati.

svavakīrṇa est confirmé par le tibétain de *Madh.* legs par btab pa las ; mais *vibhajyamāna* n'est qu'une glose de *svavakīrṇa*, et le tibétain suppose *virohati* = skye ba na.

(8) Sic *Madh.* et *Kandjour* ; °nirmito de *Si. Bca.* et *Stein* est peut-être préférable.

sambhūto (1), na caikakāraṇādhīno (2), nāpy ahetusamutpannaḥ ; atha ca mātāpitṛsaṃyogād ṛtusamavāyād (3) anyeṣāṃ ca pratyayānāṃ samavāyād āsvādānuprabaddhaṃ (4) vijñānabījaṃ (5 tatra tatropapattyāyatanapratisaṃdhau 5) mātuḥ kukṣau nāmarūpāṅkuram abhinirvartayaty, asvāmikeṣu dharmeṣv amameṣv aparigraheṣv (6) ākāśasameṣu māyālakṣaṇasvabhāveṣu, hetupratyayānām avaikalyāt.

Tadyathā (7) pañcabhiḥ kāraṇaiś cakṣurvijñānam utpadyate. Katamaiḥ pañcabhiḥ ? yad uta (8) cakṣuḥ pratītya rūpaṃ cālokaṃ cākāśaṃ ca tajjamanasikāraṃ (9) ca pratītyotpadyate cakṣurvijñānam. Tatra cakṣurvijñānasya cakṣur āśrayakṛtyaṃ karoti, [cakṣurvijñānasya] rūpam ārambaṇakṛtyaṃ karoti, āloko 'vabhāsakṛtyaṃ karoti, ākāśam anāvaraṇakṛtyaṃ karoti, tajjamanasikāraḥ samanvāhārakṛtyaṃ (10) karoti. Asatsv (11) eṣu pratyayeṣu cakṣurvijñānaṃ notpadyate. Yadā tu caksur ādhyātmikam āyatanam avikalaṃ bhavati, evaṃ rūpālokākāśatajjamanasikārāś cāvikalā bhavanti, tataḥ (12) sarvasamavāyāc cakṣurvijñānasyotpattir bhavati. Tatra cakṣuṣo naivaṃ bhavaty : ahaṃ cakṣurvijñānasyāśrayakṛtyaṃ karomīti ; rūpasyāpi naivaṃ bhavaty : ahaṃ cakṣurvijñānasyārambaṇakṛtyaṃ karomīti ; ālokasyāpi naivaṃ bhavaty : ahaṃ cakṣurvijñānasyāvabhāsakṛtyaṃ karomīti ; ākāśasyāpi naivaṃ bhavaty : ahaṃ cakṣurvijñānasyānāvaraṇakṛtyaṃ karomīti ; tajjamanasikārasyāpi naivaṃ bhavaty : ahaṃ cakṣurvijñānasya

---

(1) Kandjour, *Madh.*, Tibétain de *Bca.* (raṅ bzhin las ma byuṇ) ; manque dans *Śi.* et *Bca.*

(2) Le Kandjour, le Tibétain de *Bca.* omettent *eka* qui est donné par le Tibétain de *Madh.*

(3) ṛtu = zla-mthsan.

(4) Sic *Bca.* ; *Śi.* : anupraviddham ; *Madh.* anuviddham.

(5) manque dans *Śi.*, abrégé dans *Bca.*, attesté par le Kandjour et le Tib. de *Madh.* dont les Mss. abrègent.

(6) *Śi.* et *Bca.* ajoutent : apratyarthikeṣu.

(7) Ici s'arrête la citation *Bca.* 481.$_{14}$; voir *Madh.* 567.$_{7}$, *Śi.* 225.$_{5}$; comparer *Majjh.* i, 190.

(8) *yad uta* manque *Śi.* et Kandjour.

(9) *Śi.* ākāśaṃ tajjaṃ ca manasikāraṃ ca.

(10) *Śi.* et *Majjh.* ; *Madh.* : samanvāharaṇa.

(11) *Madh.* comme plus haut (p. 84 l. 8 ; p. 86, n. 1) préfère le génitif.

(12) *tataḥ* manque dans Kandjour.

samanvāhārakṛtyaṃ karomīti ; cakṣurvijñānasyāpi naivaṃ bhavaty : aham ebhiḥ pratyayair janitam iti. Atha ca punaḥ satsv eṣu pratyayeṣu (1) cakṣurvijñānasyotpattir bhavati prādurbhāvaḥ. Evaṃ śeṣāṇām indriyāṇāṃ yathāyogaṃ kartavyam.

Tatra (2) na kaś cid dharmo 'smāl lokāt paraṃ lokaṃ saṃkrāmati ; asti ca karmaphalaprativijñaptir hetupratyayāvaikalyāt (3).

Tadyathā (4) suparišuddha ādarśamaṇḍale mukhapratibimbakaṃ dṛśyate ; na ca tatrādarśamaṇḍale mukhaṃ saṃkrāmati ; asti ca mukhaprativijñaptir hetupratyayāvaikalyāt. Evam asmāl lokān na kaś cic cyuto, nāpy anyatropapannaḥ : asti ca karmaphalaprativijñaptir hetupratyayāvaikalyāt.

Tadyathā (4) candramaṇḍalaṃ catvāriṃśad (5) yojanaśatam ūrdhvaṃ (6) vrajati, atha ca punaḥ parītta 'py udakabhajane candra[maṇḍala]sya pratibimbaṃ dṛśyate, na ca tasmāt sthānāc (7) [candramaṇḍalaṃ] cyutaṃ, [nāpi] parītta udakabhajane saṃkrāntaṃ (8) bhavati ; asti ca candramaṇḍalaprativijñaptir, hetupratyayāvaikalyāt (9).

(10) Tadyathāgnir (11) hetupratyayavaikalyān na jvalati, hetupratyayasāmagrītaś ca jvalati. evam eva karmakleśajanitaṃ vijñānabījaṃ tatra tatropapattyāyatanapratisaṃdhau mātuḥ ku-

---

(1) *Madh.* atha ca satām eṣāṃ pratyayānāṃ samavāyāc ....

(2) *Bca.* 481 14 ; *Śi.* 225.18 ; *Madh.* 568.4.

(3) Les deux premières comparaisons (jusque l. 18) manquent dans *Śi.* et *Bca.*

(4) *Madh.* : tadyathā bhikṣavaḥ .... ; mais *bhikṣavaḥ* manque dans le Tibétain de *Madh* et dans le Kandjour.

(5) Sic *Madh.* sanscrit ; tibétain : 4 ayutas = 40000 ; et, d'après le Kandjour, 4 ayutas, 2 sahasras = 42000. Le soleil et la lune se trouvent à mi-hauteur du Meru . — Voir Hastings IV, p. 132-134.

(6) Confirmé par le tibétain de *Madh.*

(7) Sources tibétaines : gnas de-nas ma hphros-te ; mais *Madh.* : tasmāttthānām ūrdhvaṃ nabhasaś cyutam.

(8) Nos sources tibétaines : naṅ-du soṅ-ba aṅ .... (antar gata).

(9) Le Kandjour et le *Madh.* tibétain ajoutent la finale de l'alinéa précédent : *evam asmāl lokān ....*

(10) *Bca.* 482.1 ; *Śi.* 226.1 ; *Madh.* 568.13.

(11) D'après le Kandjour et le Tibétain de *Madh.* — Mais nous avons, *Madh.* : .... agnir upādānapratyaye sati jvalati, upādānavaikalyān na jvalati ; *Śi.* et *Bca* : .... agnir upādānavaikalyān na jvalati ....

kṣau nāmarūpāṅkuram abhinirvartayati, asvāmikeṣu dharmeṣv amameṣv aparigraheṣv (1) ākāśasameṣu māyālakṣaṇasvabhāveṣu hetupratyayāvaikalyāt. (2 Evam ādhyātmikasya pratītyasamutpādasya pratyayopanibandho draṣṭavyaḥ 2).

Tatrādhyātmikaḥ pratītyasamutpādaḥ pañcabhir ākārair (3) draṣṭavyaḥ. Katamaiḥ pañcabhiḥ ? na śāśvatato, nocchedato, na saṃkrāntitaḥ, parīttahetuto vipulaphalābhinirvṛttitas, tatsadṛśānuprabandhataś ceti.

Kathaṃ na śāśvatataḥ ? yasmād anye māraṇāntikāḥ (4) skandhā, anya aupapattyaṃśikāḥ skandhāḥ ; na tu ya eva māraṇāntikāḥ skandhās ta evaupapattyaṃśikāḥ skandhāḥ : (5) api tu māraṇāntikāḥ skandhā nirudhyante, aupapattyaṃśikāḥ skandhāś ca prādurbhavanti (6). Ato na śāśvatataḥ.

Kathaṃ nocchedataḥ ? na ca pūrvaniruddheṣu (7) māraṇāntikeṣu skandheṣv aupapattyaṃśikāḥ skandhāḥ prādurbhavanti, nāpy aniruddheṣu ; api tu (8) māraṇāntikāḥ skandhā nirudhyante, (9 tasmin eva ca samaya 9) aupapattyaṃśikāḥ skandhāḥ prādurbhavanti, tulādaṇḍonnāmāvanāmavat (10). Ato nocchedataḥ.

Kathaṃ na saṃkrāntitaḥ ? (11) visadṛśāt sattvanikāyād dhi sabhāgāḥ skandhā jātyantare 'bhinirvartante (11). Ato na saṃkrāntitaḥ.

---

(1) *Śi.* et *Bca.*, placent ici *apratyarthikeṣv* qui manque, comme p. 85. n. 6. dans le Kandjour et dans le tibétain de *Madh.* Celui-ci est conforme au Kandjour, malgré les variantes des MSS. de *Madh* : suppression de *amameṣu ākāśasameṣu*, addition de *kṛtrimeṣu*.

(2-2) Manque dans *Śi.* et *Madh.* ; donné dans *Bca.* et dans Kandjour.

(3) Toutes les sources sanscrites donnent : pañcabhiḥ kāraṇaiḥ, comme plus haut p. 75, n. 5.

(4) Sic *Śi.* et *Madh.-Bca.* — maraṇa° ; voir n. 6.

(5) Les sources sanscrites lisent ici *api tu* qui manque dans le Kandjour et dans le tibétain de *Madh.* (probablement dans celui de *Śi.*) ; cette dernière phrase *api tu...* manque dans *Bca.*

(6) *Milinda* 49. 11 aññaṃ māraṇantikaṃ nāmarūpaṃ aññaṃ patisandhismin nāmarūpam....

(7) *pūrva* manque dans *Śi* et dans Stein.

(8) *api tu* manque dans les sources tibétaines.

(9-9) manque dans *Śi.*

(10) *Madh.* ajoute *candrabimbapratibimbavat*, non confirmé par sa traduction tibétaine.

(11) Kandjour : sems can gyi ri[g]s mi hdra ba nas skal ba mñam pai

Kathaṃ parīttahetuto vipulaphalābhinirvṛttitaḥ ? parīttaṃ karma kriyate vipulaphalavipāko 'nubhūyate. Ataḥ parīttahetuto vipulaphalābhinirvṛttitaḥ.

Kathaṃ tatsadṛśānuprabandhataḥ ? yathāvedanīyaṃ karma kriyate, tathāvedanīyo vipāko 'nubhūyate. Atas tatsadṛśānuprabandhataś ceti (1).

Evam ādhyātmikaḥ pratītyasamutpādaḥ pañcabhir (2) draṣṭavyaḥ.

Yaḥ (3) kaś cid, bhadanta Śāriputra, imaṃ pratītyasamutpādaṃ bhagavatā samyakpraṇītam evaṃ yathābhūtaṃ samyakprajñayā satatasamitam ajīvaṃ nirjīvaṃ yathāvad aviparītam ajātam abhūtam akṛtam asaṃskṛtam apratigham anāvaraṇaṃ (4) śivam abhayam anāhāryam avyayam avyupaśamasvabhāvaṃ paśyati, asatyatas tucchata ṛktato 'sārato (5 rogato gaṇḍataḥ śalyato 5) 'ghato 'nityato duḥkhataḥ śūnyato 'nātmataś ca samanupaśyati (6) sa na pūrvāntaṃ pratisarati : kiṃ nv aham abhūvam atīte

---

skye ba mñon par sgrub pas dei phyir .... [sabhāgā jātir abhinirvartate].

Tibétain de *Bca.* et probablement *Śi.* : sems can gyi rigs mi hdra bas na de skal ba mñam pa i skye ba skye bar grub pas dei phyir.

Tibétain de *Madh.* : sems can gyi rigs mi hdra ba rnams skal ba mñam pai skye bar skye ba mñon par hgrub par mi byed pao. dei phyir

Śi. : visadṛśāt satvanikāyād dhi ṣabhāgāḥ skandhā jātyantare 'bhinivartante, ato....

Bca. ... °nikāyād visa°

Il faut lire °nikāyād dhi sa°, avec Bendall.

Madh. visadṛśāḥ satvanikāyāḥ sabhāgatāyāṃ satyāṃ jātim abhinirvartayati.

A corriger d'après la version tibétaine : .... sabhāgāyāṃ jātyāṃ jātiṃ nābhinirvartayanti.

(1) Ici s'arrête la citation dans *Madh.* 570.$_1$. La phrase qui suit : *evam...*, est fournie par *Bca.* 483.$_{10}$ où elle termine la citation ; elle est omise dans le Kandjour et dans *Śi.* ; mais voir p. 76 l. 8.

(2) Voir ci-dessus p. 75, n. 5.

(3) *Śi.* 228.$_3$; *Madh.* 593.$_3$; voir ci-dessus p. 72.

(4) Sic *Śi.* et *Madh.* (sgrib-pa med pa) ; mais Kandjour : dmigs-pa med pa = anālambana = anārambaṇa ; voir ci-dessus p. 72.

(5) Manquent dans *Śi.*

(6) L'auteur explique comment le Pratītyasamutpāda détruit l'erreur relative au passé, à l'avenir et au présent : comme dit Vasubandhu (*Abhidharmakośa*, iii, 25) pūrvāparāntamadhyeṣu saṃmohavinivṛttaye.

Voir *Saṃ.* ii. 26 yato kho bhikkhave ariyasāvakassa ayañ ca paṭiccasa-

'dhvani, āhosvin nābhūvam atīte 'dhvani ? ko nv aham abhūvam atīte 'dhvani ? kathaṃ nv aham abhūvam atīte 'dhvani ? Aparāntaṃ vā punar na pratisarati : kiṃ nv ahaṃ bhaviṣyāmy anāgate 'dhvani, āhosvin na bhaviṣyāmy anāgate 'dhvani ? ko nu bhaviṣyāmy anāgate 'dhvani ? kathaṃ nu bhaviṣyāmy anāgate dhvani ? Pratyutpannaṃ vā punar na pratisarati : (1) kiṃ svid idam ? kathaṃ svid idam ? ke santaḥ ? ke bhaviṣyāmaḥ ? (2) ayaṃ sattvaḥ kuta āgataḥ ? sa itaś cyutaḥ kutra gamiṣyatīti.

Yāny (3) ekeṣāṃ (4) śramaṇabrāhmaṇānāṃ pṛthag (4) loke dṛṣṭigatāni bhaviṣyanti, tadyathā ātmavādapratisaṃyuktāni [sattvavādapratisaṃyuktāni] jīvavādapratisaṃyuktāni [pudgalavādapratisaṃyuktāni] kautukamaṅgalapratisaṃyuktāni (5) [vā unmiñjitanimiñjitāni (6)], tāny asya tasmin samaye prahīṇāni bhavanti pari-

---

muppādo ime ca paṭiccasamuppannā dhammā yathābhūtaṃ sammāpaññāya sudiṭṭhā honti, so vata pubbantaṃ vā patidhāvissati : ahosiṃ nu khv āham atītam addhānam, na nu kho ahosim...., kiṃ nu kho ahosiṃ, ..., kathaṃ nu kho ahosim .... kim hutvā kim ahosim nu khv āham atītam addhānam ti ; aparantaṃ vā .... anāgatam addhānam ti ; etarahi vā paccuppannam addhānam ajjhattaṃ kathaṃkathī bhavissati : ahaṃ nu ko smi, na nu kho smi, kiṃ nu kho smi, kathaṃ nu kho smi, ahaṃ nu kho satto kuto āgato so kuhiṃgāmī bhavissatīti. Netaṃ ṭhānaṃ vijjati.

Voir *Visuddhimagga* XIX (Warren, p. 243).

Notre texte omet la cinquième question relative au passé et au présent.

L'*Abhidharmakośav.* cite notre sūtra : sa na pūrvāntaṃ pratisarati kiṃ nv aham abhūvam atīte 'dhvanīti vistaraḥ sa na pūrvāntaṃ pratidhārayati (?) ..... . pratītyasamutpādayathābhūtadarśanena naivam atīte dhvani saṃmuhyate ....

Ko nv aham abhūvam iti devo manuṣya iti vā ; katham nv aham abhūvam iti kena prakāreṇa kayā yuktyety arthaḥ.

(1) *Madh.* : kiṃ nv idam .... Mais *Śi.* confirme les lectures d'*Abhidharmakośa* : kiṃ svid idam ? ity ātmabhāvadravyam anveṣate ; kathaṃ svid idam ? iti kena prakāreṇa kayā yuktyeti tad eva ātmābhāvadravyam avadhārayati ; ke santa ? iti ke vayam idānīṃ vidyamānāḥ ?

(2) Ici s'arrête la citation dans *Śi.* ; lequel, pour le passé et l'avenir, ne donne que les deux premières questions.

(3) *Madh.* 594.$_1$.

(4) *ekeṣām* et *pṛthag* manquent dans les deux versions tibétaines.

(5) Comp. *Madh.avat.* 36.$_{19}$ (trad. p 37, n. 3).

(6) Comp. ibid. 68.$_{14}$ (citant *Daśabhūmaka*) ; *MVyut.* 133.$_{23}$, Warren 177, *Śi.* 215.$_{16}$, *Album Kern*, 193.

jñātāni samucchinnamūlāni tālamastakavad (1) anābhāsa[svabhāvāny] (2) āyatyām anutpādānirodhadharmāṇi.

[Yaḥ (3) kaś cid, bhadanta Śariputra, evaṃ dharmakṣāntisampannaḥ pratītyasamutpādam api samyag avabudhyate, tasya tathāgatārhatsamyaksambuddhavidyācaraṇasampannasugatalokavidanuttarapuruṣadamyasārathidevamanuṣyaśāstṛbuddhabhagavatā samyaksambuddho bhaviṣyatīty anuttarasamyaksambodhaya āgamo deçitaḥ.]

[Evam (4) avocan Maitreyo bodhisattvo mahāsattva, āttamanā āyuṣmān Śāriputraḥ sadevamānuṣāsuragandharvaś ca loko Maitreyasya bodhisattvasya mahāsattvasya bhāṣitam abhyanandan.]

Śālistambanāma mahāyānasūtram samāptam.

II.

// rgya gar skad du / ā rya çā li sa mbha vā nā ma ma hā yā na sū tra / bod skad du / hphags pa sā lui ljaṅ pa zhes bya ba theg pa chen poi mdo /

/ saṅs rgyas daṅ byaṅ chub sems dpa thams cad la phyag hthsal lo /

/ hdi skad bdag gis thos pai (5) dus gcig na / bcom ldan hdas rgyal poi khab na bya rgod phuṅ poi ri la dge sloṅ stoṅ ñis brgya lña bcui dge sloṅ gi dge hdun chen po daṅ / byaṅ chub sems dpa

---

(1) Comp. *M Vyut.* 278.$_{11}$, etc.

(2) *Madh.* anābhāsagatā āyatyām....

(3) Notre seule source est le Kandjour.

(4) Dans *Madh.* 594.$_5$: atha khalv āyuṣmān Śāriputro Maitreyasya bodhisattvasya mahāsattvasya bhāṣitam abhinandyotthāyāsanāt prakrāntaḥ prakrāntās te ca bhikṣavaḥ. — Les quatre derniers mots manquant dans la version tibétaine.

(5) La lecture *thos pa* est, au moins, plus ordinaire.

sems dpa chen po rab tu maṅ po daṅ thabs cig tu bzhugs te / dei thse na thse daṅ ldan pa çā rii bu byaṅ chub sems dpa sems dpa chen po byams pai bgrod par bya bai sa phyogs ga la ba der soṅ ste phyin nas phan thsun yaṅ dag par dga bar bya bai gtam rnam pa maṅ po byas nas hdus te gñis ka rdo leb la hkhod do /

/ de nas thse daṅ ldan pa çā rii bus byaṅ chub sems dpa sems dpa chen po byams pa la hdi skad ces smras so / / byams pa deṅ hdir bcom ldan hdas kyis sā lni ljaṅ pa la gzigs nas dge sloṅ rnams la mdo hdi gsuṅs so / / dge sloṅ dag sus rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba mthoṅ ba des chos mthoṅ ño / / sus chos mthoṅ ba des saṅs rgyas mthoṅ ño zhes de skad bka stsal nas / bcom ldan hdas caṅ mi gsuṅ bar gyur na byams pa bde bar gçegs pas bka stsal pai mdo sdei dou ni ci / rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba ni gaṅ / chos ni gaṅ / saṅs rgyas ni gaṅ / ji ltar rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba mthoṅ na chos mthoṅ / ji ltar chos mthoṅ na saṅs rgyas mthoṅ /

de skad ces smras pa daṅ / byaṅ chub sems dpa sems dpa chen po byams pas thse daṅ ldan pa çā ra dva tii bu (1) la hdi skad ces smras so / / btsun pa çā rii bu hdi la bcom ldan hdas kyi (2) chos kyi bdag po thams cad mkhyen pas dge sloṅ dag sus rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba mthoṅ ba des chos mthoṅ ño / / sus chos mthoṅ ba des saṅs rgyas mthoṅ no zhes gsuṅs pa de la rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba gaṅ zhe na / rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba zhes bya ba ni hdi lta ste / hdi yod pas (3) ni hdi hbyuṅ la / hdi skyes pai phyir hdi skye ba ste / gaṅ hdi ma rig pai rkyen gyis hdu byed rnams / hdu byed kyi rkyen gyis rnam par çes pa / rnam par çes pai rkyen gyis miṅ daṅ gzugs / miṅ daṅ gzugs kyi rkyen gyis skye mched drug / skye mched drug gi rkyen gyis reg pa / reg pai rkyen gyis thsor ba / thsor bai rkyen gyis sred pa / sred pai rkyen gyis len pa / len pai rkyen gyis srid pa / srid pai rkyen gyis skye ba / skye bai rkyen gyis rga çi daṅ / mya ñan daṅ / smre sñags hdon pa daṅ / sdug bsñal ba daṅ / yid mi bde ba (4)

---

(1) Le sanscrit *Śāriputra.*
(2) Kandjour *kyi* ; d'habitude .... *hdas chos.*
(3) Lecture de Madh., correcte. Kandjour *hdi yod dam* .....
(4) Stein *yi mug pa.*

daṅ / hkhrug pa rnams hbyuṅ ste / de ltar sdug bsñal gyi phuṅ po chen po hba zhig po (1) hdi hbyuṅ bar hgyur ro /

/ de la ma rig pa hgags pas hdu byed hgag / hdu byed hgags pas rnam par çes pa hgag / rnam par çes pa hgags pas miṅ daṅ gzugs hgag / miṅ daṅ gzugs hgags pas skye mched drug hgag / skye mched hgags pas thsor ba hgag / thsor ba hgags pas sred pa hgag / sred pa hgags pas len pa hgag / len pa hgags pas srid pa hgag / srid pa hgags pas skye ba hgag / skye ba hgags pas rga çi daṅ / mya ṅan daṅ / smre sñags hdon pa daṅ / sdug bsñal ba daṅ / yid mi bde ba daṅ / hkhrug pa rnams hgag par hgyur te / de ltar sdug bsñal gyi phuṅ po chen po hba zhig po hdi hgag par hgyur ro / / hdi ni bcom ldan hdas kyis rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba zhes gsuṅs so /

/ chos gaṅ zhe na / hphags pai lam yan lag brgyad pa ste / hdi lta ste / yaṅ dag pai lta ba daṅ / yaṅ dag pai rtog pa daṅ / yaṅ dag pai ṅag daṅ / yaṅ dag pai las kyi mtha daṅ / yaṅ dag pai htlso ba daṅ / yaṅ dag pai rtsol ba daṅ / yaṅ dag pai dran pa daṅ / yaṅ dag pai tiṅ ṅe hdzin to / / hdi ni hphags pai lam yan lag brgyad pa zhes bya ste / hbras bu thob pa (2) daṅ mya ṅan las hdas pa gcig tu bsdus te / bcom ldan hdas kyis chos so zhes bka stsal to /

/ de la saṅs rgyas bcom ldan hdas gaṅ zhe na / sus chos thams cad thugs su chud pai phyir saṅs rgyas zhes bya ste / des hphags pai çes rab kyi spyan daṅ / chos kyi sku daṅ ldan pa daṅ (3) / slob pa daṅ mi slob pai chos de dag gzhigs pao /

/ de la rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba mthoṅ ba ji lta bu zhe na (4) / hdi la bcom ldan hdas kyis sus rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba rtag pa daṅ (5) / srog med pa daṅ / srog daṅ bral ba daṅ / ji lta bu ñid daṅ / ma nor ba daṅ / ma skyes pa daṅ / ma byuṅ ba daṅ / ma

---

(1) *hba zhig go*, *kevala*, manque dans Stein.

(2) Stein *rñed pa*.

(3) Stein *chos kyi skus byaṅ chub byed pa daṅ / slob pa daṅ mi slob pai chos rnams gzigs so*.

(4) Stein, plus voisin du sanscrit, *de la ji ltar na ... hbyuṅ ba mthoṅ zhe na o*.

(5) Sic Kandjour et probablement Stein Je pense qu'il faut lire comme ci-dessous (ad p. 88, l. 11) : *rtag par rgyun du* (satatasamitam) *srog ....*

byas pa daṅ / hdus ma byas pa daṅ / thogs pa med pa daṅ / dmigs pa med pa daṅ / zhi ba daṅ / hjigs pa med pa daṅ / mi hphrogs pa daṅ / zad pa med pa daṅ (1) / rnam par zhi ba ma yin pai raṅ bzhin du mthoṅ ba ste / gaṅ gis thsul hdi hdra bar chos hdi la aṅ rtag pa daṅ / srog med pa daṅ / srog daṅ bral ba daṅ / ji lta bu ñid daṅ / ma nor ba daṅ / ma skyes pa daṅ / ma byuṅ ba daṅ / ma byas pa daṅ / hdus ma byas pa daṅ / thogs pa med pa daṅ / dmigs pa med pa daṅ / zhi ba daṅ / hjigs pa med pa daṅ / mi hphrogs pa daṅ / zad pa med pa daṅ (1) / rnam par zhi ba ma yin pai raṅ bzhin du mthoṅ ba de hphags pai chos mṅon par rtogs te / yaṅ dag pai ye çes daṅ ldan pas (2) bla na med pai chos kyi skur saṅs rgyas mthoṅ ṅo zhes gsuṅs so /

/ smras pa / cii phyir rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba zhes bya / smras pa / rgyu daṅ bcas rkyen daṅ bcas pa la byai / rgyu med rkyen med pa la ni ma yin te / dei phyir rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba zhes byao /

/ de la bcom ldan hdas kyis rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ bai mthsan ñid mdor bsdus te bka stsal pa rkyen hdi ñid kyi hbras bu ste / de bzhin gçegs pa rnams byuṅ yaṅ ruṅ / ma byuṅ yaṅ ruṅ / chos rnams kyi chos ñid hdi ni hdug pao zhes bya ba nas gaṅ hdi chos ñid daṅ / chos gnas pa ñid daṅ / chos mi hgyur ba ñid daṅ / rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba mthun pa daṅ / de bzhin ñid daṅ / ma nor ba de bzhin ñid daṅ / gzhan ma yin pa de bzhin ñid daṅ / yaṅ dag pa ñid daṅ / bden pa kho na daṅ / de kho na (3) ñid daṅ / ma nor ba ñid daṅ / phyin ci ma log pa ñid ces bya bai bar du gsuṅs so /

/ hdi ltar yaṅ rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba hdi gñis kyi phyir hbyuṅ ste / gñis gaṅ zhe na / hdi lta ste / rgyu daṅ hbrel pa (4) daṅ rkyen daṅ hbrel pai phyir ro /

/ de yaṅ phyii daṅ naṅ gi daṅ rnam pa gñis su bltao /

/ de la phyi rol gyi rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba rgyu daṅ hbrel

---

(1) Manque dans Kandjour et peut-être dans Stein.

(2) Stein *ye çes thob pas bla na* .....

(3) Manque dans Kandjour, mais donné par Stein.

(4) Les Xyll. sont, pour la distinction de *pa* et de *ba*, des témoins peu sûrs. Je suis les dictionnaires.

pa gaṅ zhe na / hdi lta ste / sa bon las myu gu / myu gu las hdab ma / hdab ma las sdoṅ bu / sdoṅ bu las sbu gu (1) / sbu gu (1) las sñiṅ po / sñiṅ po las me tog / me tog las hbras buo (2) / / sa bon med na myu gu mi hbyuṅ ste / me tog med na hbras bui bar du yaṅ mi hbyuṅ ṅo / sa bon yod na myu gu mṅon par hgrub par hgyur te / de bzhin du me tog yod na hbras bui bar du mṅon par hgrub par hgyur ro / / de la sa bon ni hdi sñam du bdag gis myu gu mṅon par bsgrub bo sñam du mi sems so / / myu gu yaṅ hdi sñam du bdag ni sa bon gyis mṅon par bsgrubs so sñam du mi sems so / / de bzhin du me tog kyaṅ hdi sñam du bdag gis hbras bu mṅon par bsgrub bo sñam du mi sems pai bar du ste / hbras bu yaṅ hdi sñam du bdag ni me tog gis mṅon par bsgrubs so sñam du mi sems mod kyi / on kyaṅ sa bon yod na myu gu mṅon par hgrub ciṅ hbyuṅ bar hgyur ba nas de bzhin du me tog yod na hbras bui bar du yaṅ mṅon par hgrub ciṅ hbyuṅ bar hgyur te / de ltar phyi rol gyi rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba rgyu daṅ hbrel par bltao /

/ phyi rol gyi rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba (3) rkyen daṅ hbrel pa ji ltar blta zhe na / khams drug hdus pai phyir te / khams drug po gaṅ dag hdus pai phyir zhe na / hdi lta ste / sa daṅ / chu daṅ / me daṅ / rluṅ daṅ / nam mkha daṅ / dus kyi khams rnams hdus pa las phyi rol gyi rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba rkyen daṅ hbrel par bltao /

/ de la sai khams ni sa bon rten pai bya ba byed do / / chui khams ni sa bon brlan pai bya ba byed do / / mei khams ni sa bon yoṅs su dro bai bya ba byed do / / rluṅ gi khams ni sa bon hdu bai bya ba byed do / / nam mkhai khams ni sa bon la mi sgrib pai bya ba byed do / / dus ni sa bon bsgyur bai bya da byed do / / rkyen hdi rnams med par sa bon las myu gu mṅon par hgrub par mi hgyur gyi / nam phyi rol gyi sai khams ma thsaṅ

---

(1) Lecture de Bca. ; Kandjour *sbu bu*.

(2) Voir les notes du texte sanscrit.

(3) Le Kandjour, comme Madh., lisent *hbyuṅ ba rkyen* ; il semble que Stein lise *hbyuṅ bai*, Frag. D, n. 12. Il parait que, si on omet le suffixe du génitif, le *pa* de *hbrel pa* n'est pas justifié (*kathaṃ pratyayopanibaddho draṣṭavyaḥ*).

ba med par gyur la de bzhin du chu daṅ / me daṅ / rluṅ daṅ / nam mkha daṅ / dus kyaṅ ma thsaṅ ba med par gyur te / thams cad hdus pa las sa bon hgags pa na de las myu gu mṅon par hgrub par hgyur ro /

/ de la sai khams kyaṅ hdi sñam du (1) bdag gis sa bon rten pai bya ba byao sñam du mi sems so / / de bzhin du chui khams kyaṅ hdi sñam du bdag gis sa bon brlan par byao sñam du mi sems so / / mei khams kyaṅ hdi sñam du bdag gis sa bon yoṅs su dro bar byao (2) sñam du mi sems so / / rluṅ gi khams kyaṅ hdi sñam du bdag gis sa bon hdu bar byao sñam du mi sems so / / nam mkhai khams kyaṅ hdi sñam du bdag gis sa bon la mi sgrib pai bya ba byao sñam du mi sems so / / dus kyaṅ hdi sñam du bdag gis sa bon bsgyur bai bya ba byao sñam du mi sems so / / sa bon yaṅ hdi sñam du bdag gis myu gu mṅon par bsgrub bo sñam du mi sems so / / myu gu yaṅ hdi sñam du bdag ni rkyen hdi dag gis mṅon par bsgrubs so sñam du mi sems mod kyi / on kyaṅ rkyen hdi dag yod na sa bon hgag pa na myu gu mṅon par hgrub par hgyur ro / / de bzhin du me tog yod na hbras bui bar du yaṅ mṅon par hgrub par hgyur te / myu gu de yaṅ bdag gis ma byas / gzhan (3) gyis ma byas / gñis kas ma byas / dbaṅ phyug gis ma byas (4) / dus kyis ma bsgyur / raṅ bzhin las ma byuṅ / rgyu med pa las kyaṅ ma skyes te / on kyaṅ sa daṅ / chu daṅ / me daṅ / rluṅ daṅ / nam mkha daṅ / dus kyi khams rnams hdus nas (5) sa bon hgag pa na myu gu (6) mṅon par hgrub te / de ltar phyi rol gyi rten ciṅ hbrel bar byuṅ ba (7) rkyen daṅ hbrel par bltao /

/ de la phyi rol gyi rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba rnam pa lṅar

---

(1) Stein a *hdi ltar* au lieu de *hdi sñam du.*

(2) Stein *tshos par byao.*

(3) Stein *pha rol.*

(4) Stein *dbaṅ pos ma sprulḍ :* nirmita (lecture de Bca).

(5) Stein lit *hdus pa las* (samavāyāt) et supprime *sa bon hgag pa na* du Kandjour.

(6) Stein *myi gu skye zhiṅ hbyuṅ bar hgyur te* = jātir bhavati prādurbhāvaḥ.

(7) Kandjour *hbrel par hgyur ba* (?) *rkyen daṅ hbrel bar bltao* ; Stein *hbrel par hbyuṅ bai* ; voir p. 94 n. 3.

blta ste (1) / lṅa gaṅ zhe na / rtag par ma yin pa daṅ / chad par ma yin pa daṅ / hpho bar ma yin pa daṅ / rgyu chuṅ ṅu las hbras bu chen po mṅon par hgrub pa daṅ / de daṅ hbra bai rgyud duo /

/ ji ltar rtag par ma yin zhe na / gaṅ gi phyir myu gu yaṅ gzhan la sa bon yaṅ gzhan te / myu gu gaṅ yin pa de ñid sa bon ma yin la / sa bon hgags pa las myu gu hbyuṅ ba ma yin / ma hgags pa las kyaṅ ma yin gyi / sa bon yaṅ hgag la de ñid kyi thse myu gu yaṅ hbyuṅ ste / dei phyir rtag par ma yin no /

/ ji ltar chad par ma yin zhe na / sṅon hgags pai sa bon las myu gu skye ba ma yin / ma hgags pa las kyaṅ ma yin gyi / sa bon yaṅ hgag la de ñid kyi thse sran mdai mtho dma bzhin du myu gu skye bas dei phyir chad par ma yin no /

/ ji ltar hpho bar ma yin zhe na / gaṅ gi phyir myu gu yaṅ gzhan la sa bon yaṅ gzhan / myu gu gaṅ yin pa de ñid sa bon ma yin te / dei phyir hpho bar ma yin no /

/ ji ltar rgyu chuṅ ṅu las hbras bu chen po mṅon par hgrub ce na / sa bon chuṅ ṅu btab pa las hbras bu chen po mṅon par hgrub par hgyur te / dei phyir rgyu chuṅ ṅu las hbras bu chen po mṅon par hgrub bo /

/ sa bon ji lta bu btab pa de lta bui hbras bu mṅon par hgrub pas dei phyir de daṅ hdra bai rgyud du ste / de ltar phyi rol gyi rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba rnam pa lṅar bltao /

/ de bzhin du naṅ gi rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba yaṅ gñis kyi phyir hbyuṅ ste / gñis gaṅ zhe na / hdi lta ste / rgyu daṅ hbrel pa daṅ rkyen daṅ hbrel pao /

/ de la naṅ gi rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba rgyu daṅ hbrel pa gaṅ zhe na / gaṅ hdi ma rig pai rkyen gyis hdu byed rnams zhes bya ba nas skye bai rkyen gyis rga çi zhes bya bai bar duo / / gal te ma rig pa ma byuṅ na hdu byed rnams kyaṅ mi mṅon pa zhig go / / de bzhin du skye ba ma byuṅ du zin na rga çii bar du aṅ mi mṅon pa zhig na / on kyaṅ (2) ma rig pa yod pa las hdu byed rnams mṅon par hgrub par hgyur ba nas de bzhin du (3)

---

(1) Voir p. 75, n. 5.
(2) Lecture de Madh. — Kandjour *hdi ltar*.
(3) *de bzhin du* manque dans Kandjour.

skye ba yod pa las rga çii bar du mñon par hgrub par hgyur ro / / de la ma rig pa yaṅ hdi sñam du bdag gis hdu byed rnams mñon par bsgrub bo sñam du mi sems so / / hdu byed rnams kyaṅ hdi sñam du bdag cag ni ma rig pas mñon par bsgrubs so sñam du mi sems pa nas de bzhin du skye ba yaṅ hdi sñam du bdag gis rga çi mñon par bsgrub bo sñam du mi çes çiṅ / rga çi yaṅ hdi sñam du bdag ni skye bas mñon par bsgrubs so sñam du mi sems pai bar du ste / on kyaṅ ma rig pa yod pa las hdu byed rnams mñon par hgrub ciṅ hbyuṅ bar hgyur ba nas de bzhin du skye ba yod pa las rga cii bar du mñon par hgrub ciṅ hbyuṅ bar hgyur te /

de ltar na naṅ gi rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba rgyu daṅ hbrel par blta o /

/ naṅ gi rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba rkyen daṅ hbrel par ji ltar blta zhe na / khams drug hdus pai phyir te / khams drug pa gaṅ dag hdus pai phyir zhe na / hdi lta ste / sa daṅ chu daṅ me daṅ rluṅ daṅ nam mkha daṅ rnam par çes pai khams rnams hdus pa las naṅ gi rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba rkyen daṅ hbrel par bltao /

/ de la naṅ gi rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ bai sai khams gaṅ zhe na / gaṅ hdi hdus nas lus kyi sra bai dños po mñon par hgrub par byed pa hdi ni sai khams zhes bya o / / gaṅ lus sdud pai bya ba byed pa hdi ni chui khams zhes bya o / / gaṅ lus kyi zos pa daṅ / hthuṅs pa daṅ / hthsos pa daṅ / myaṅs pa rnams hju bar byed pa hdi ni mei khams zhes bya o / / gaṅ lus kyi dbugs phyi naṅ du rgyu bai bya ba byed pa hdi ni rluṅ gi khams zhes byao / / gaṅ lus kyi naṅ sbubs yod par byed pa hdi ni nam mkhai khams zhes byao / / gaṅ mduṅ khyim gyi thsul du lus kyi (1) miṅ daṅ gzugs kyi myu gu (2) mñon par hgrub par byed pa rnam par çes pai thsogs lña hdus pa (3) daṅ / zag pa daṅ bcas pai yid kyi rnam par çes pa gaṅ yin pa (4) hdi ni rnam par çes pai khams zhes bya o /

/ rkyen de (5) dag med par lus skye bar mi hgyur gyi / nam (6)

---

(1) *lus kyi* manque dans Kandjour.
(2) *kyi myu gu* manque dans Madh.
(3) Stein *lña daṅ ldan pa daṅ.*
(4) *gaṅ yin pa* manque dans Madh.
(5) Kandjour *hdi.*
(6) *nam* manque dans Madh.

nań gi sai khams thsań zhiń / de bzhin du chu dań me dań rluń dań nam mkha dań rnam par çes pai khams rnams kyań thsań bar gyur la / thams cad hdus pa de las lus mńon par hgrub par hgyur ro /

/ de la sai khams kyań hdi sñam du bdag gis hdus nas lus kyi sra bai dńos po mńon par bsgrub bo sñam du mi sems so / / chui khams kyań hdi sñam du bdag gis lus kyi sdud pai bya ba bya o sñam du mi sems so / / mei khams kyań hdi sñam du bdag gis lus kyi zos pa dań hthuńs pa dań hthsos pa dań myańs pa rnams hju bar bya o sñam du mi sems so / rluń gi khams kyań hdi sñam du bdag gis lus kyi dbugs phyi nań du rgyu bai bya ba bya o sñam du mi sems so / nam mkhai khams kyań hdi sñam du bdag gis lus kyi nań sbubs yod par bya o sñam du mi sems so / / rnam par çes pai khams kyań hdi sñam du bdag gis lus kyi miń dań gzugs mńon par bsgrub bo sñam du mi sems so / / lus kyań hdi sñam du bdag ni rkyen hdi dag gis bskyed do sñam du mi sems mod kyi / on kyań rkyen hdi dag yod na lus skye bar hgyur ro /

/ de la sai khams ni bdag ma yin / sems can ma yin / srog ma yin / skye ba po (1) ma yin / çed las skyes pa ma yin / çed bu ma yin / bud med ma yin / skyes pa ma yin / ma niń ma yin / ńa ma yin / bdag gi ma yin gzhan sui yań ma yin no / / de bzhin du chui khams dań / mei khams dań / rluń gi khams dań / nam mkhai khams dań / rnam par çes pai khams kyań bdag ma yin / sems can ma yin / srog ma yin / skye ba po ma yin / çed las skyes pa ma yin / çed bu ma yin / bud med ma yin / skyes pa ma yin / ma niń ma yin / ńa ma yin / bdag gi ma yin / gzhan sui yań ma yin no /

/ de la ma rig pa gań zhe na / khams drug po hdi dag ñid la gań gcig pur hdu çes pa dań / ril por hdu çes pa dań / rtag par hdu çes pa dań brtan par hdu çes pa dań / ther zhug tu hdu çes pa dań / bde bar hdu çes pa dań / bdag tu hdu çes pa dań / sems can (2) dań / srog dań / skye ba po (3) dań gso ba dań / skyes bu dań / gań zag tu hdu çes pa dań / çed las skyes pa dań / çed bur

(1) Stein *skye ba ma yin.*
(2) Madh. répète *hdu çes pa (samjñā).*
(3) Stein *skye ba dań.*

hdu çes pa daṅ / ña zhes bya ba daṅ / bdag gi zhes bya bar hdu çes pa ste / hdi lta bu la sogs pa mi çes pa rnam pa sna thsogs pa (1) hdi ni (2) ma rig pa zhes bya o /

/ de ltar ma rig pa yod pas yul rnams la hdod chags daṅ zhe sdaṅ daṅ gti mug hjug ste / de la yul rnams la hdod chags daṅ zhe sdaṅ daṅ gti mug gaṅ yin pa hdi ni ma rig pai rkyen gyis (3) hdu byed rnams zhes byao /

/ dños po so sor rnam par rig pa ni rnam par çes pa o /

/ rnam par çes pa daṅ lhan cig ñe bar len pai phuṅ po bzhi po hdi dag ni miṅ daṅ gzugs so (4) /

/ miṅ daṅ gzugs la brten (5) pai dbaṅ po rnams ni skye mched drug go /

/ chos gsum hdus pa ni reg pa o /

/ reg pa myoṅ ba ni thsor ba o /

/ thsor ba la (6) zhen pa ni sred pa o /

/ sred pa hphel ba ni len pa o /

/ len pa las skyes pa yaṅ srid pa bskyed pai las ni srid pa o /

/ rgyu de las phuṅ po byuṅ ba ni skye ba o /

/ skyes nas phuṅ po smin pa ni rga ba o /

/ rgas nas phuṅ po hjig (7) pa ni hchi ba o /

/ hchi zhiṅ myos te mṅon par chags par daṅ bcas pai naṅ gi yoṅs su gduṅ ba ni mya ṅan to (8) /

/ mya ṅan las byuṅ bai thsig tu smra ba ni smre sṅags hdon pao /

/ rnam par çes pai thsogs lña daṅ mthsuṅs par ldan pai (9) mi bde ba myoṅ ba ni sdug bsṅal lo /

---

(1) *pa* manque dans Kandjour.

(2) Stein *hdi lta bu ni.*

(3) *ma rig pai rkyen gyis* manque dans Stein et n'est pas confirmé par ce qui suit.

(4) Stein : *rnam par çes pa daṅ lhan chig* [*sky*]*e* [*ba ñe bar lend pai*] *phuṅ po gzugs po gzugs myed pa bzhi po de dag ni myiṅ daṅ gzugs so.* Voir ci-dessous p. 11, l. 5.

(5) Stein *rten.*

(6) Stein *las.*

(7) Stein Kandjour *zhig.*

(8) Kandjour *ṅan rto* ; Madhr. *ṅan no.*

(9) Kandjour : *rnam par çes pa lṅai thsogs daṅ ldan pa.*

/ yid la byed pa daṅ mthsuṅs par ldan (1) pai yid kyi sdug bsñal ni yid mi bde ba o /

/ gzhan yaṅ hdi lta bu la sogs pai ñe bai ñon moṅs pa gaṅ yin pa de dag ni hkhrug pa zhes bya o /

/ de la mun pa chen poi phyir ma rig pa o / / mṅon par hdu byed pai phyir hdu byed rnams so / / rnam par rig pai phyir rnam par çes pa o / (2) / phan thsun brten pai phyir miṅ daṅ gzugs so / / skye bai sgoi phyir skye mched drug go / / reg pai phyir reg pa o / / myoṅ bai phyir thsor ba o / skom (3) pai phyir sred pao / / ñe bar len pai phyir len pa o / / yaṅ srid pa bskyed pai phyir (4) srid pa o / / phuṅ po hbyuṅ bai phyir skye ba o / / phuṅ po smin pai phyir rga ba o / / hjig pai phyir hchi ba o / / mya ṅan byed pai phyir mya ṅan to / / thsig gis smre bai phyir smre sṅags hdon pa o / / lus la gnod pai phyir sdug bsñal lo / / sems la gnod pai phyir yid mi bde ba o / / ñon moṅs pai phyir hkhrug pa o /

/ gzhan yaṅ (5) de kho na ñid mi rtogs çiṅ log par çes te mi (6) çes pa ni ma rig pa o / / de ltar ma rig pa yod na hdu byed rnam gsum mṅon par hgrub ste / bsod nams su ñe bar hgro ba daṅ / bsod nams ma yin par ñe bar hgro ba daṅ / mi *g*yo bar hgro ba o (7) / / de la bsod nams su ñe bar hgro bai hdu byed rnams las bsod nams su ñe bar hgro bai rnam par çes pa ñid du hgyur ba daṅ / bsod nams ma yin par ñe bar hgro bai hdu byed rnams las bsod nams ma yin par ñe bar hgro bai rnam par çes pa ñid du hgyur ba daṅ / mi *g*yo bar ñe bar hgro bai hdu byed rnams las mi *g*yo bar ñe bar hgro bai rnam par çes pa ñid du hgyur ba hdi ni hdu byed kyi rkyen gyis (8) rnam par çes pa zhes bya o (9) / /

---

(1) Kandjour : ... *daṅ ldan pa* ... ; Madh. *yid daṅ mthsuṅs par ldan pai* (*manasā saṃyuktam*) ; Si. *yid la byed pa*....

(2) Kandjour ... *çes pa* // *rten pai*...

(3) Madh. *brkam pai phyir* ; Stein *skom*.

(4) Kandjour *srid pa skye bai phyir*.

(5) Madh. *yaṅ na de kho na* ....

(6) Madh. *mā çes pa*.

(7) Kandjour *hgro o* ; Madh. Stein. *hgro bao*.

(8) *hdu byed kyi rkyen gyis* manque dans Madh.

(9) Le fragment Stein est ici mutilé, mais d'après l'espace réservé aux mots qui manquent, il faut lire, d'après M. Z. D. Barnett : *de bzhin du rnam pa*[*r çes pai rkyend kyis miṅ daṅ gzugs so*] = *evaṃ vijñānapratyayaṃ*..., ce qui correspond aux lectures de Bca et de Śi. ; voir p. 82 n. 3.

rnam par çes pa daṅ lhan cig skyes pa phuṅ po gzugs can ma yin pa bzhi daṅ / gzugs gaṅ yin pa de ni rnam par çes pai rkyen gyis miṅ daṅ gzugs zhes bya o (1) // miṅ daṅ gzugs rnam par hphel bas skye mched drug gi sgo nas (2) bya ba byed pa rnams hbyuṅ stu / de ni miṅ daṅ gzugs kyi rkyen gyis skye mched drug ces bya o / / skye mched drug po dag las reg pai thsogs drug hbyuṅ ste / de ni skye mched drug gi rkyen gyis reg pa zhes bya o / / ji lta bur reg pa hbyuṅ ba de lta bur thsor ba hbyuṅ ste / de ni reg pai rkyen gyis thsor ba zhes byao / / thsor bai bye brag de dag myoṅ ba daṅ mṅon par dga ba daṅ lhag par zhen pa daṅ / lhag par zhen nas hdug pa de ni thsor bai rkyen gyis sred pa zhes bya o / / myoṅ ba daṅ mṅon par dga ba daṅ / lhag par zhen pa daṅ / lhag par zhen nas hdug pa las bdag sdug pai ṅo bo daṅ / bde bai ṅo bo daṅ hbral bar ma gyur cig sñam du yoṅs su mi gtoṅ bar phyir zhiṅ smon pa (3) hdi ni sred pai rkyen gyis len pa zhes bya o / (4) / de ltar smon zhiṅ yaṅ srid pa bskyed pai las / lus daṅ / ṅag daṅ / yid kyis kun nas sloṅ ba de ni len pai rkyen gyis srid pa zhes bya o / / las de las skyes pai phuṅ po lña rnams mṅon par hgrub pa gaṅ yin pa de ni srid pai rkyen gyis skye ba zhes bya o / / skyes nas mṅon du (5) hgrub pai phuṅ po rnams kyi hphel ba yoṅs su smin pa daṅ / hjig par hgyur ba de ni skye bai rkyen gyis rga çi zhes bya o /

/ de ltar na rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ bai yan lag bcu gñis po hdi dag ni rgyu gzhan daṅ gzhan las byuṅ ba / rkyen gzhan daṅ gzhan las byuṅ ba (6) rtag pa ma yin mi rtag pa ma yin / hdus byas ma yin hdus ma byas ma yin / rgyu med pa ma yin rkyen med pa ma yin (7) / myoṅ ba yod pa ma yin / zad pai chos ma

---

(1) Voir note 9 p. 100.

(2) Lecture de Madh. ; Kandjour *sgo zhes.*

(3) Madh. *sñam du mi gtoṅ bai smon = ity atyāgaprārthanā.*

(4) Madh. *len pa zhes bya ste / dṅos po gaṅ la sred pa daṅ bcas pai dṅos po de bsag ciṅ sgrub pai phyir ñe bar len pa len zhiṅ / de daṅ de la smon pa o || de ltar smon zhiṅ.*

(5) Madh. *skye ba mṅon par ....*

(6) Le Fragm. Stein, mutilé, porte *g rkyend gcig / rlag pa ma yin ...*

(7) Placé dans Stein (avec variante *rgyu myed pa las byuṅ ba rkyen myed pa las byuṅ ba ma yin*) après *myoṅ ba ....*

yin / hjig pai chos ma yin / hgog pai chos ma yin te / thog ma med pai dus nas (1) zhugs pa rgyun ma chad par kluṅ gi rgyun bzhin du rjes su zhugs pa o /

/ rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ bai yan lag beu gñis po hdi dag ni rgyu gzhan daṅ gzhan las byuṅ ba / rkyen gzhan daṅ gzhan las byuṅ ba / rtag pa ma yin mi rtag pa ma yin / hdus byas ma yin hdus ma byas ma yin / rgyu med pa ma yin rkyen med pa ma yin / myoṅ ba yod pa ma yin / zad pai chos ma yin / hjig pai chos ma yin / hgog pai chos ma yin te / thog ma med pai dus nas zhugs pa / rgyun ma chad par kluṅ gi rgyun bzhin du rjes su zhugs mod kyi / on kyaṅ yan lag bzhi po hdi dag ni rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ bai yan lag beu gñis po de dag bsdu bar bya bai phyir (2) rgyur hgyur ro (3) / / bzhi po gaṅ zhe na / hdi lta ste / ma rig pa daṅ sred pa daṅ las daṅ / rnam par ces pa o /

/ de la rnam par ces pa ni sa bon gyi raṅ bzhin gyis rgyu byed do / / las ni zhiṅ gi raṅ bzhin gyis rgyu byed do / / ma rig pa daṅ sred pa ni ñon moṅs pai raṅ bzhin gyis rgyu byed do / / de la las daṅ ñon moṅs pa dag ni sa bon rnam par ces pa skyed do (4) / / de la las ni sa bon rnam par ces pai zhiṅ gi bya ba byed do / / sred pa ni sa bon rnam par ces pa brlan par byed do / / ma rig pa ni sa bon rnam par ces pa hdebs te rkyen hdi dag med na sa bon rnam par ces pa mṅon par hgrub par mi hgyur po /

/ de la las kyaṅ hdi sñam du bdag gis sa bon rnam par ces pai zhiṅ gi bya ba bya o sñam du mi sems so / / sred pa yaṅ hdi sñam du bdag gis sa bon rnam par ces pa brlan (5) par bya o sñam du mi sems so / / ma rig pa yaṅ hdi sñam du bdag gis sa bon rnam par ces pa gdab bo sñam du mi ces so / / sa bon rnam par ces pa yaṅ hdi sñam du bdag ni rkyen hdi dag gis bskyed do sñam du mi sems te / on kyaṅ sa bon rnam par ces pa las kyi zhiṅ la

---

(1) Stein *dus nas kluṅ gi rgyun bzhin du rgyund ma chad par zhugs pai rjesu zhugs.*

(2) *phyir* manque dans Kandjour.

(3) Stein *bzhi po hdi dag ni de bsdu bar bya bai rgyur hgro o.*

(4) Madh. *ñon moṅs pa dag gis ni .... bskyed do.*

(5) Stein *rlan.*

brten (1) pa / sred pai brlan gyis brlan pa / ma rig pai lud kyis bran pa (2) skye ba na (3 skye bai gnas ñiṅ mthsams sbyor ba 3) mai mṅal de daṅ der (4) miṅ daṅ gzugs kyi myu gu mṅon par hgrub ste / miṅ dan gzugs kyi myu gu de yaṅ bdag gis ma byas gzhan gis (5) ma byas / gñis kas ma byas / dbaṅ phyug gis ma byas (6) dus kyis ma bsgyur / raṅ bzhin las ma byuṅ / byed pa [gcig] la rag las pa ma yin (7) / rgyu med pa las kyaṅ ma skyes te / on kyaṅ (8) pha daṅ ma phrad pa daṅ / zla mthsan (9) daṅ ldan pa daṅ / rkyen gzhan yaṅ hthsogs na (10) bdag po med pai chos / bdag gi med pa / hdzin pa med pa / nam mkha daṅ mthsuṅs pa / sgyu mai mthsan ñid kyi (11) raṅ bzhin dag la rgyu daṅ rkyen rnams ma thsaṅ ba med pai phyir skye bai gnas ñiṅ (12) mthsams sbyor ba mai mṅal de daṅ der myoṅ ba dan ldan pai (13) sa bon rnam par çes pa miṅ daṅ gzugs kyi myu gu mṅon par hgrub bo (14) /

/ hdi lta ste / mig gi rnam par çes pa ni rgyu lṅa las hbyuṅ

---

(1) Stein *rtend.*

(2) C'est la lecture du Bca. tibétain (= avidyāśleṣmasiktam) ; le Kandjour lit : *ma rig pa[i] lus kyis bran pa* qui ne peut être correct ; le Madh. tibétain *ma rig pas legs par btab pa las skye ba na* (avidyāsvavakīrṇam) ; Stein *ma rig pai ltad kyis btab pa* (avidyā-dṛṣṭy-avakīrṇam), car comme le remarque M. L. D Barnett *ltad* = *lta.* Mais je ne pense pas que *lus* du Kandjour puisse être une corruption de *ltas* (= *ltad-kyis*) ; je croirais plus volontiers que *ltad* est une mauvaise graphie de *lud*, qui est la lecture de Bca.

(3) Manque dans Stein.

(4) Ce sont les lectures du Kandjour, Bca., etc. — Le Madh. tibétain : *skye bai gnas de daṅ des ñiṅ mthsams sbyor ba na mai mṅal du miṅ ...*

(5) Stein *pha rold kyis.*

(6) Stein *dbaṅ pos ma spruld.*

(7) Lectures du Kandjour, de Stein et de Bca. ; je crois *gcig* nécessaire ; Madh. *rgyu gcig la rag las pa ma yin rkyen gcig la rag las pa ma yin* = *naikahetvadhīnaḥ, naikapratyayābhīnaḥ* : mais les MSS. portent seulement *na caikakāraṇādhīno cā nāpy ahetusamutpannaḥ ....*

(8) *on kyaṅ* manque dans Stein.

(9) Stein *dus* = *kāla ;* ici *zla mthsan* traduit mieux *ṛtu.*

(10) Stein *thsogs pa na.*

(11) Stein remplace *kyi* par *daṅ.*

(12) La lecture *ñid* de Stein est suspecte.

(13) Sic Kandjour, Stein, Bca. ; Madh. *ro myaṅ ba daṅ....*

(14) Madh. Stein *sgrub bo.*

ste (1) / lña gaṅ zhe na / hdi lta ste (2) / mig la brten pa daṅ / gzugs daṅ / snaṅ ba daṅ / nam mkha daṅ / de bskyed (3) pai yid la byed pa la yaṅ brten nas mig gi rnam par çes pa hbyuṅ ño (4) / / de la mig ni mig gi rnam par çes pai rten (5) gyi bya ba byed do / gzugs ni mig gi rnam par çes pai dmigs pai bya ba byed do / / snaṅ ba ni mñon pai bya ba byed do / / nam mkha ni mi sgrib pai bya ba byed do / / de bskyed pai (6) yid la byed pa ni bsam pai bya ba byed do / / rkyen de dag med na mig gi rnam par çes pa hbyuṅ bar mi hgyur gyi / gaṅ gi thse naṅ gi skye mched mig ma thsaṅ bar ma gyur la / de bzhin du gzugs daṅ / snaṅ ba daṅ / nam mkha daṅ / de bskyed pai (6) yid la byed pa dag ma thsaṅ bar ma gyur te / thams cad hdus pa (7) de las mig gi rnam par çes pa hbyuṅ bar hgyur ro / / de la mig ni hdi sñam du bdag gis mig gi rnam par çes pai rten (5) gyi bya ba bya o sñam du mi çes so / /gzugs kyaṅ hdi sñam du bdag gis mig gi rnam par çes pai dmigs pai bya ba byao sñam du mi sems so / / snaṅ ba yaṅ hdi sñam du bdag gis mig gi rnam par çes pai mñon pai bya ba bya o sñam du mi sems so / / nam mkha yaṅ hdi sñam du bdag gis mig gi rnam par çes pai mi sgrib pai bya ba byao sñam du mi sems so / / de bskyed pai (8) yid la byed pa yaṅ hdi sñam du bdag gis mig gi rnam par çes pai bsam (9) pai bya ba byao sñam du mi sems so / / mig gi rnam par çes pa yaṅ hdi sñam du bdag ni rkyen hdi dag gis bskyed do sñam du mi sems te / on kyaṅ rkyen hdi dag yod pa las mig gi rnam par çes pa skye bar hgyur ro / / de bzhin dbaṅ po lhag ma rnams la yaṅ (10) ci rigs su sbyar ro /

/ de la chos gaṅ yaṅ hjig rten hdi nas hjig rten pha rol tu mi

---

(1) Stein .... *ni lñai phyir skyeo.*
(2) Manque Kandjour, Stein, Śi.
(3) Kandjour, Stein : *skyed.*
(4) Stein *skyeo.*
(5) Madh. *brten.*
(6) Kandjour *de daṅ hbyuṅ ba yid...*
(7) Madh. *hdus pa pa de las.*
(8) Kandjour *de daṅ hbyuṅ bai yid la ....*
(9) Madh. *sems pai* (incorrect ?).
(10) Lectures de Madh. ; Kandjour *lhag ma rnams kyaṅ ci rigs su ...*

hpho mod kyi / rgyu daṅ rkyen rnams ma thsaṅ ba med pai phyir las kyi hbras bur mṅon pa yaṅ (1) yod do /

/ hdi lta ste / dper na rab tu phyis pai (2) me loṅ gi dkyil hkhor la bzhin gyi gzugs brñan snaṅ ba yaṅ bzhin me loṅ gi dkyil hkhor du ma hphos mod kyi rgyu daṅ rkyen ma thsaṅ ba med pai phyir bzhin du mṅon pa yaṅ yod do / / de bzhin du hdi nas kyaṅ su yaṅ çi hphos pa med la gzhan du yaṅ ma skyes te / rgyu daṅ rkyen rnams ma thsaṅ ba med pai phyir las kyi hbras bur (3) mṅon pa yaṅ yod do /

/ hdi lta ste / dper na zla bai dkyil hkhor ni dpag thsad bzhi khrii sted nas hgro ste (4) / on kyaṅ snod chuṅ ṅu chus gaṅ bar zla bai dkyil hkhor gyi gzugs brñan snaṅ ba yaṅ / zla dkyil hkhor ni gnas de nas ma hphos te / snod chuṅ ṅu chus gaṅ bai naṅ du soṅ ba yaṅ med mod kyi / rgyu daṅ rkyen rnams (5) ma thsaṅ ba med pai phyir zla bai dkyil hkhor du mṅon pa yaṅ yod do / / de bzhin du hdi nas kyaṅ su yaṅ çi hphos pa med la / gzhan du yaṅ ma skyes mod kyi (6) / rgyu daṅ rkyen rnams ma thsaṅ ba med pai phyir las kyi hbras bur mṅon pa yaṅ yod do /

/ hdi lta ste / dper na me ni rgyu daṅ rkyen ma thsaṅ na mi hbar gyi rgyu daṅ rkyen hthsogs pa las hbar ro / / de bzhin du bdag po med pai chos / bdag gi med pa / hdzin pa med pa / nam mkha daṅ mthsuṅs pa / sgyu mai mthsan ñid kyi (7) raṅ bzhin dag la rgyu daṅ rkyen rnams (8) ma thsaṅ ba med pai phyir skye bai gnas ñiṅ mthsams sbyor ba mai mṅal de daṅ der (9) sa bon rnam par çes pa las daṅ ñon moṅs pa rnams kyis bskyed pa miṅ daṅ gzugs kyi myu gu mṅon par hgrub (10) ste / de ltar naṅ

---

(1) Madh. *mṅon par yaṅ* (incorrect).
(2) De *hphyi ba* = *hphyid pa*.
(3) Kandjour *bu* (incorrect).
(4) Lectures de Madh. ; Kandjour *bzhi khri ñis stoṅ hgro ste* ; il semble que, en tout cas, on doive corriger le Kandjour en ajoutant *ñis stoṅ* [*gi sted nas*] *hgro ste* ; *ūrdhvam* (sted nas) est nécessaire.
(5) *rnams* manque ici dans Kandjour ; voir ci-dessus l. 8.
(6) Ci-dessus *ma skyes te*.
(7) Stein remplace *kyi* par *daṅ*.
(8) *rnams* manque dans Stein.
(9) Pour les lectures de Madh. voir ci-dessus p. 103.
(10) Madh., Stein *sgrub ste*.

gi rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba (1) rkyen daṅ (2) hbrel par blta o /

/ de la naṅ gi rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba rnam pa lṅar blta ste (3) / lṅa gaṅ zhe na / rtag par ma yin pa daṅ / chad par ma yin pa daṅ / hpho bar ma yin pa daṅ / rgyu chuṅ ṅu las hbras bu chen po hbyuṅ ba daṅ de daṅ hdra bai rgyud du o /

/ ji ltar rtag pa ma yin zhe na / gaṅ gi phyir tha mai (4) chi bai phuṅ po rnams kyaṅ gzhan la / skye bai char gtogs pai phuṅ po rnams (5) kyaṅ gzhan te / tha mai hchi bai phuṅ po gaṅ yin pa de ñid skye bai char gtogs pa rnams ma yin gyi / tha mai hchi bai phuṅ po rnams kyaṅ hgag la skye bai char gtogs pai phuṅ po rnams kyaṅ hbyuṅ bas dei phyir rtag par ma yin no /

/ ji ltar chad par ma yin zhe na / tha mai hchi bai phuṅ po rnams sṅon (6) hgags pa las skye bai char gtogs pai phuṅ po rnams hbyuṅ ba ma yin (7) ma hgags pa las kyaṅ ma yin gyi / tha mai hchi bai phuṅ po rnams kyaṅ hgag la (8) / de ñid kyi thse skye bai char gtogs pai phuṅ po rnams sraṅ mdai mtho dman bzhin hbyuṅ bar hgyur te dei phyir chad par ma yin no /

/ ji ltar hpho bar ma yin zhe na / sems can gyi rigs (9) mi hdra ba nas skal pa mñam pai skye ba[r] mṅon par sgrub pas (10) dei phyir hpho bar ma yin no /

/ ji ltar rgyu chuṅ ṅu las hbras bu chen po hbyuṅ ba[r] zhe na / las chuṅ ṅu byas pa las hbras bu chen poi (11) rnam par smin pa myoṅ ste / dei phyir rgyu chuṅ ṅu las hbras bu chen po mṅon par hgrub bo (12) /

---

(1) Stein *bai* (voir p. 94, n. 3).

(2) Stein omet *daṅ* (incorrect)

(3) Madh *hbyuṅ ba lṅar blta bar bya ste* (*draṣṭavyam*) Stein ...*hbyuṅ ba lṅai phyir blta ste.*

(4) Madh. lit deux fois *tha mai*, généralement *tha ma*, lecture de Stein ; Kandjour, une fois *tha ma.*

(5) Kandjour et Stein *char gtogs pa rnams kyaṅ*, qu'on peut préférer.

(6) Stein omet *sṅon.*

(7) Madh. *ma yin la* qu'on peut préférer.

(8) Kandjour *hgags la.*

(9) Kandjour *ris.*

(10) Pour les variantes, voir p. 87 n. 11.

(11) Madh. *chen po.*

(12) Madh. *chen po hbyuṅ ba yin no.*

/ [ji ltar de daṅ hdra bai rgyud du zhe na] (1) / ji ltar myoṅ bar hgyur bai las byas pa (2) de ltar myoṅ bar hgyur bai rnam par smin pa myoṅ ba (2) dei phyir de daṅ hdra bai rgyud du o /

/ btsun pa çā rii bu rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba bcom ldan hdas kyis yaṅ dag par gsuṅs pa hdi gaṅ la la zhig gis yaṅ dag pai çes rab kyis de ltar yaṅ dag pa ji lta ba bzhin du rtag par rgyun du srog med pa daṅ / srog daṅ hbral ba daṅ / ji lta bu ñid daṅ / ma nor ba daṅ / ma skyes pa daṅ / ma byuṅ ba daṅ / ma byas pa daṅ / hdus ma byas pa daṅ / thogs pa med pa daṅ / dmigs pa (3) med pa daṅ / zhi ba daṅ / hjigs pa med pa daṅ / mi hphrogs pa daṅ / zad pa med pa daṅ / rnam par zhi ba ma yin pai raṅ bzhin du mthoṅ ba daṅ / med pa daṅ / gsog daṅ / gsob daṅ / sñiṅ po med pa daṅ / nad daṅ / hbras daṅ / zug rñu daṅ / sdig pa daṅ / mi rtag pa daṅ / sdug bsñal ba daṅ / stoṅ pa daṅ / bdag med par yaṅ dag par rjes su mthoṅ ba de ni ci bdag hdas pai dus na hbyuṅ ba zhig gam / on te bdag hdas pai dus na ma byuṅ ba zhig / bdag hdas pai dus na cir gyur pa zhig / bdag hdas pai dus na ji ltar bur gyur pa zhig (4) sñam du sñon gyi mtha la mi rtog go / / ci ma oṅs pai dus na hbyuṅ bar hgyur ram / on te ma oṅs pai dus na hbyuṅ bar mi hgyur / ma oṅs pai dus na cir hgyur / ma oṅs pai dus na ji lta bu zhig tu hgyur sñam du phyi mai mtha la mi rtog go / / hdi ci zhig / hdi ji lta bu zhig / ci zhig yod / cir hgyur / sems can hdi dag gaṅ nas oṅs / (5) hdi nas çi hphos nas gaṅ du hgro bar hgyur zhes da ltar byuṅ ba la yaṅ mi rtog go /

/ hjig rten na dge sbyoṅ ñam (6) / bram ze dag gi lta bar soṅ ba tha dad pa gaṅ dag yod pa hdi lta ste / bdag tu smra ba daṅ ldan pa am / sems can du smra ba daṅ ldan pa am / srog tu smra ba daṅ ldan pa am / gaṅ zag tu smra ba daṅ ldan pa am / dge mthsan daṅ bkra çis su smra ba daṅ ldan pa dag kyaṅ ruṅ ste / lhag par *g*yo ba daṅ hbral bar *g*yo ba de dag dei thse na des

---

(1) Manque dans les sources tibétaines comme ci-dessus p. 96.
(2) Madh. *byas pas, myoṅ bas.*
(3) Madh., Śi. *sgrib pa.*
(4) Kandjour *zhig gu* ; ci-dessous l. 21. *ji lta bu zhig tu hgyur.*
(5) Madh. *de hdi nas* qu'on peut préférer.
(6) Kandjour *spyod dam*; Madh. *sbyoṅ daṅ.*

spaṅs par hgyur te / yoṅs su çes na rtsa ba nas bcad de / ta lai mgo bzhin mi snaṅ ba raṅ bzhin du phyis mi skye mi hgag pai chos can du hgyur ro /

/ btsun pa çā rii bu gaṅ la la chos la bzod pa hdi lta bu daṅ ldan te / rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ ba yaṅ yaṅ dag par khoṅ du chud na de la de bzhin gçegs pa dgra bcom pa yaṅ dag par rdzogs pai saṅs rgyas / rig pa daṅ zhabs su ldan pa / bde bar gçegs pa / hjig rten mkhyen pa / skyes bu hdul bai kha lo sgyur pa bla na med pa / lha daṅ mi rnams kyi ston pa / saṅs rgyas bcom ldan hdas kyis yaṅ dag par rdzogs pai saṅs rgyas su hgyur ro zhes bla na med pa yaṅ dag par rdzogs pai byaṅ chub tu luṅ bstan te /

byaṅ chub sems dpa sems dpa chen po byams pas de skad çes smras nas / thse daṅ ldan pa çā rii bu daṅ / lha daṅ mi daṅ / lha ma yin daṅ / dri zar beas pai hjig rten yi raṅs te / byaṅ chub sems dpa sems dpa chen po byams pas bçad pa la mṅon par bstod do / /

/ / phags pa sā lui ljaṅ ba zhes bya ba theg pa chen poi mdo rdzogs so / /

Appendice I

Définition sommaire du Pratītyasamutpāda

[Ci-dessus p. 73, l. 4 : tatra pratītyasamutpādalakṣaṇaṃ saṃkṣepata uktaṃ bhagavatā / idaṃpratyayatāphalam....]

Cette définition est reproduite à peu près textuellement et commentée dans les sources brahmaniques (Bhāmatī, Vedāntakalpataru, Sarvadarśanasaṃgraha). D'autre part, on en trouve, soit les éléments, soit des citations, dans divers ouvrages bouddhiques.

i. Sources brahmaniques.

Bhāmatī ad ii, 2, 19. Saṃkṣepato hi pratītyasamutpādalakṣaṇam uktaṃ buddhena idaṃpratyayaphalam iti utpādād vā tathāgatānām anutpādād va sthitaivaiṣā dharmāṇāṃ dharmatā dharmasthititā dharmaniyāmakatā pratītyasamutpādānulomateti.

Les commentaires distinguent deux sūtras *idaṃpratyayaphalam* et *utpādād vā* ....., relatifs aux deux upanibandhas (hetu° et pratyaya°) dont a parlé le Śālistamba.

Vedāntakalpataru (273.$_{18}$) : Pratyayopanibandhasya saṃgrāhakaṃ buddhasūtram udāharati : idam iti. Hetum anyaṃ praty ayate gacchatīti itarasahakāribhir milito hetuḥ pratyayaḥ : idaṃ kārya[ṃ] pratyayasya kāraṇasamudāyamātrasya phalaṃ na cetanasya kasya cid ity arthaḥ. Hetūpanibandhasya saṃgrāhakaṃ sūtram udāharati utpādād veti : tathāgatānāṃ buddhānāṃ mate dharmāṇāṃ kāryāṇaṃ kāraṇānāṃ ca yā dharmatā kāryakāraṇabhavarūpā eṣā utpādād anutpādād vā sthitā. Dhatte iti dharmaḥ kāraṇam ; dhriyate iti dharmaḥ kāryam : yasmin sati yad utpadyate asati ca notpadyate tat tasya kāraṇaṃ kāryaṃ ca, na cetanaḥ kva cit kāryasiddhaye 'pekṣitavya ity arthaḥ. Sthitadharmatā ity etat svayam eva sūtrakṛd vibhajate; dharmasthititeti kāryatām āha : kāryasya hi dharmasya kāraṇād anatiprasaṅgena kālaviśeṣe sthitir bhavatīti svārthikas talpratyayaḥ ; dharmaniyāmakateti kāraṇatām āha : dharmasya kāraṇasya kāryaṃ prati niyāmakatety arthaḥ. Nanv evaṃvidham eva kāryakāraṇatvaṃ na cetanād ṛte sidhyati ? tatrāha pratītyeti : kāraṇe sati tat pratītya prāpya samutpādānulomatānusāritā yā saiva dharmatā, sā cotpādānutpādātmā dharmāṇāṃ sthitā, na cetanaḥ kaścid upalabhyata ity arthaḥ.

Le commentaire du Sarvadarśanasaṃgraha (Bibl. Ind. 20-21) suppose une lecture : idaṃpratyayatvamātraphalam :

Tatra pratyayopanibandhanasya saṃgrāhakaṃ sūtram : idaṃ kāryaṃ ye 'nye hetavaḥ praty ayanti gacchanti, teṣām ayamānānāṃ bhāvaḥ pratyayatvaṃ kāraṇasamavāyaḥ ; tanmātrasya phalaṃ na cetanasya kasya cid iti sūtrārthaḥ. Yathā bījahetur

aṅkuro dhātunāṃ saṃnāṃ samavāyāj jāyate. ..... ; hetūpanibandhanasya ca saṃgrāhakaṃ sūtram : utpādād .....

Tantravārttika (BSS. 163) : Sākyādayo 'pi hy evaṃ vadanty eva yathotpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sthitaiveyaṃ dharmanityateti

tataś ca vedavan nityās te 'pi ced āgamā matāḥ .....

(*dharma* est compris dans le sens de *āgama*, et le texte bouddhique est altéré par Kumārila : *nityatā* pour *niyāmakatā*, *niyāmatā*) !

ii. **Sources bouddhiques.**

A. *idaṃpratyayatāphalam*

Saṃ. ii, 25 ..... idappaccayatā ..... (cité ci-dessous)

Vibhaṅga, 340 ..... (*croire à la survie et à la non survie du Tathāgata*) .... iti bhavadiṭṭhisannissitā vā sattā honti vibhavadiṭṭhisannissitā vā, ete vā pana ubho anto anupagamma idappaccayatā-paticcasamuppannesu dhammesu anulomikā khanti patiladdhā hoti, yathābhūtaṃ vā ñaṇam ....

Vibhaṅga 362 .... dukkhe aññāṇam .... idappaccayatā-paticcasamuppannesu dhammesu aññāṇam ..... ayaṃ vuccati moho.

Mhv. iii, 314, 4 .... durdṛśam idaṃ sthānaṃ yad idaṃhetu[r] idaṃpratyayaḥ pratītyasamutpādaḥ ....

Bca. ix, 73 (474.$_{15}$) Uktaṃ caitad bhagavatā [Paramārthaśūnyatāyāṃ] iti hi bhikṣavo 'sti karma, asti phalaṃ, kārakas tu nopalabhyate ya imān skandhān vijahāty anyāṃś ca skandhān upādatte, anyatra dharmasaṃketāt. Atrāyaṃ dharmasaṃketo yad asmin sati idaṃ bhavati, asyotpādād idam utpadyata iti. etena bhagavatedaṃpratyayatāmātralakṣaṇaḥ kāryakāraṇabhāvo 'pi darśita eva.

Bca. ix, 4 (242.$_{7}$) Tathābhūteṣv api [= māyādisvabhāveṣu dharmeṣu] tatredaṃpratyatāniyamasya vidyamānatvan na hetuphalabhāvasya nirodhaḥ.

Bhāvaviveka cité *Madh.* 7.$_{7}$: Asmin sati ..... idam utpadyata itīdaṃpratyayatārthaḥ samutpādārtha iti. *Candrakīrti ne l'admet pas* : pratītyasamutpādaśabdayoḥ pratyekam arthānabhidhānāt.

Madh. 159.$_6$ .... paramarṣigaditam idaṃpratyayatāpratītyasamutpādalakṣanam .....

B. *Utpādād vā tathāgatānam .... aviparyastateti.*

Saṃ. ii, 25 : Katamo ca bhikkhave paṭiccasamuppādo ? jātipaccayā bhikkhave jarāmaraṇaṃ uppādā vā tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānam ṭhitā va sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā. taṃ tathāgato abhisambujjhati .....

Discuté *Kathāvatthu* vi, 2 (Comm. p 89), xi, 7 (p. 132), xxi, 7 (p. 191).

Aṅg. i, 286 : Uppādā va tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ ṭhitā vā sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā sabbe saṃkhārā aniccā. tam tathāgato abhisambujjhati .... sabbe saṃkarā dukkhā .... sabbe saṃkhārā anattā ....

Voir *Warren* p. xiv.

Abhidharmakośavyākhyā, Soc. As. 231b (voir ci-dessus p. 73, n. 2) : Tatra pratītyasamutpādo nāma yad idam avidyetyādi. idaṃ cābhisaṃdhāyedam uktam atra Sūtre : utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā tathāgatānāṃ sthitaiveyaṃ [dharmāṇāṃ] dharmatā dharmasthititā dharmaniyāmatā tathatā avitathatā ananyatathatā bhūtatā satyatā tattvam aviparītatā aviparyastatety evamādi bhagavanMaitreyavacanam.

Madh. 40.$_1$: Utpādād .... dharmāṇāṃ dharmateti.

Bca. IX, 150 (588,$_{3-7}$) : Na nirodho 'sti .... na bhāvo .... sarvadā sarvasmin kale. Utpādād vā .... sthitaivaiṣā dharmāṇāṃ dharmatā dharmasamatā dharmasthititā dharmaniyāmatā dharmadhātuḥ tathatā avitathatetyādivacanāt.

Laṅkāvatāra, 144 Tatra paurāṇā sthitidharmatā katamā ? yad uta paurāṇam idaṃ Mahāmate dharmatāvartma hiraṇyarajatamuktākaravan Mahāmate dharmadhātusthititā. Utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā tathāgatānāṃ sthitaivaiṣāṃ dharmāṇāṃ dharmatā dharmasthititā dharmaniyāmatā ; paurāṇanagarapathavat. Tad yathā Mahāmate kaś cid eva puruṣo 'ṭavyāṃ paryaṭan paurāṇaṃ nagaram .... anupraviśet : tatra praviśya prativiśya pratiniviśya nagaraṃ nagarakriyāsukham anubhavet, tat kiṃ manyase Mahāmate api nu tena puruṣeṇa sa panthā utpādito yena

pathā tan nagaram anupraviṣṭo nagaravaicitryaṃ vā. Mahāmatir āha : no bhagavan. Bhagavān āha : evam eva Mahāmate yan mayā taiś ca tathāgatair adhigatam, sthitaivaiṣā dharmatā, dharmasthititā dharmaniyāmatā tathatā bhūtatā satyatā, ata etasmāt kāraṇān Mahāmate mayedam uktam : yāṃ ca rātriṃ tathāgato 'bhisaṃbuddho yāṃ ca rātriṃ parinirvāsyati, atrāntara ekam apy akṣaraṃ tathāgatena nodāhṛtaṃ na pravyāhariṣyate ...

MVyut. 94 .... tathātā avitathatā ananyatathatā .... dharmadhātuḥ dharmaniyāmatā ... aviparyāsatathatā .... dharmasthititā, sthitaiva dharmadhātusthititā .....

Śi. 14.$_{18}$: Bodhisattvo .... sarvasyāṃ jātau pravrajaty utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā 'vaśyaṃ gṛhāvāsān niṣkrāmati ....

Śi. 236.$_{16}$: Dharmā evotpadyamānā utpadyante .... na punar atra kaś cid ātmabhāve sattvo ..... cyavate votpadyate va. Eṣā dharmāṇāṃ dharmatā.

Aṣṭasāhasrikā 273.$_{21}$: evam etad devaputrā utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā tathaivaitāni lakṣaṇāni sthitāni. (... ākaśaṃ na kena cit sthāpitam, etc.).

Tat kasya hetoḥ ? yathaitāni hi sthitāni tathābhūtāni tathāgatenābhisaṃbudhyākhyātāni. Tasmād devaputras tathāgatas tathāgata ity ucyate.

Notre Sūtra donne lieu à une fausse interprétation qui est signalée d'une part dans le *Kathāvatthu*, VI, 2, — les hérétiques étant les Pubbaseliyas et les Mahiṃsāsakas, — d'autre part dans l'*Abhidharmakośabhāṣya*. ad III, 27. La *Vyākhyā* met en cause les Mahīśāsakas. Voici une traduction approximative du *Bhāṣya* d'après Mdo XLIII, 140

Les disciples d'une autre école [, les Mahīśāsakas,] disent : « Le pratītyasamutpāda est *asaṃskṛta*, car il est dit : Qu'il y ait ou non apparition de Tathāgatas, cette nature des choses est stable ».

Ceci est vrai ou faux suivant l'intention. — Comment cela ? — Si l'intention est la suivante : « Qu'il y ait ou non apparition de Tathāgatas, c'est toujours en raison de l'*avidyā*, etc., que naissent les *saṃskāras*, etc., et non pas sans raison ou en raison d'autre chose : le pratītyasamutpāda est donc éternel », nous

acceptons. Mais si l'intention est la suivante : « Il y a une certaine chose éternelle qu'on appelle pratītyasamutpāda », nous le nions. Parce que l'*utpāda* est un caractère du *saṃskṛta* et qu'une chose éternelle [comme serait l'*utpāda* par hypothèse] ne peut être caractère du transitoire [comme est le *saṃskṛta*].

Utpāda, c'est-à-dire naissance. Quel rapport peut-il y avoir entre l'*utpāda* [supposé *asaṃskṛta*] et l'*avidyā*, etc., en vertu duquel on dise de l'*avidyā*, etc., pratītyasamutpāda ? Et le mot même de pratītyasamutpāda ne tient plus : éternel d'une part et pratītyasamutpāda de l'autre.

Appendice II

Résumé du Śālistamba et de l'Abhidharmakośa (iii, 21) dans Śuklavidarśanā (1)

nāpaneyam ataḥ kiñ cin nikṣeptavyaṃ na kiñ ca na /
draṣṭavyaṃ bhūtato bhūtaṃ bhūtadarśī vimucyate / (2)
bālās sajjanti rūpeṣu vairāgyaṃ yānti matsamāḥ /
svabhāvajñā vimucyante rūpasyottamabuddhayaḥ /

tatra bāhyasya hetūpanibandho yathā bījād aṅkuraḥ / evam aṅkurāt patrakāṇḍanālagarbhasūkapuṣpāṇi / yāvat puṣpāt phalam / bīje saty aṅku[rotpādā]daya[ḥ] / tulādaṇḍonnāmāvanāmavat samakālaṃ bījanirodhāṅkurotpādādiḥ / pratyayopanibandhaś ca yathā pṛthivyaptejovāyvākāśartūnāṃ pratiṣṭhānasnehanaparipācanābhinirharaṇānāvaraṇapariṇāmanakṛtyakarāṇāṃ samavāyāt / ādhyātmikasyāpi hetūpanibandho yathā avidyāpratyayāḥ saṃs-

---

(1) Fol. 11 et 12 du MS. très fragmentaire de Bendall.
(2) Voir p. 123 n. 3.

kārāḥ / evaṃ saṃskāravijñānanāmarūpaṣaḍāyatanasparśavedanā-tṛṣṇāupādānabhavajātiyo yāvaj jātipratyayā jarāmaraṇaśokapari-devaduḥkhadaurmanasyopāyāsādayaḥ / pratyayopanibandhataś ca ṣaṇṇāṃ dhātūnāṃ samavāyāt / tatra kāyasya saṃśleṣāt kāṭhinya-kṛt pṛthivī / [— — — —] nuparigraha [— —] saṃśleṣakṛd āpaḥ / aśitapītakhāditapākakṛt tejaḥ / dīrghahrasvādisaṃsthānāśvāsa-praśvāsakṛd vāyuḥ / antaḥśauṣiryakṛd ākāśam / naḍakalāpayogena pañcavijñānasaṃyuktaṃ nāmarūpāṅkurābhinirvarttakaṃ sāsravakaṃ (1) manovijñānañ ca / saṃhātakāritre 'pi nāmarūpāṅkura [— — —] / avidyātṛṣṇākarmāṇi trīṇi avakārasnehābhisyandana-kṣetrakṛtyakarāṇi / tatra cakṣurvijñānasya cakṣūrūpālokākāśataj-jamanasikārā āśrayāvalambanāvabhāsānāvaraṇasamanvāhārakṛ-tyakārāḥ / pañca eva srotravijñānādīnām / na caiṣāṃ hetupratya-yānā [— — — — — — — —] parakṛtam [— — —] nyakṛtam iti / sa ca na śāsvatato nocchedato na saṃkrāntitaḥ parī[t]tahe-tuto vipulaphalābhinirvṛttitas tatsadṛśānuprabandhataś ceti kāra-ṇapañcakāt / na svato na parato nobhayato nāhetutaś ca / asti ca karmaphalaprativijñaptir hetupratyayānā[m av]ai [kalyān mukha] pratibimbādivat / sa cāṅkuro na parobhayaiśvaryādinā 'nyena vā kena cin nirmito (2) naikakāraṇādhīno 'nekahetupratyayamātāpitṛ-ṛtusamavāyajaḥ /

tatra dhatuṣv eva yāḥ strīsaṃjñā / evaṃ puṅnapuṅsakāhaṃkā-ramamakāraikadvitryādipiṇḍadhruvaśāśvatocchedanityasukhaśu-cyātmasatvajīvādivividhasaṃjñā [— —] yam avidyā mahāndha-kārārthena pūrvajanmani yā kleśāvasthā tatve 'pratipattir mithyāpratipattir ajñānaṃ satyaratnakarmaphaleṣv asaṃpravṛttiḥ / rāgādayaś ca tatpratyayāḥ saṃskārāḥ śraddhādilakṣaṇāḥ pūr-vajanmani yā karmāvasthā rāgadveṣamohādayaḥ puṇyāpuṇyāneñ-jyopagāḥ / aneñjyā dhyānārūpādayaḥ / vastuprativijñaptir vijñā-nañ ca mātuḥ kukṣau pratisandhikāle pañca skandhāḥ saṃsāro-pagame ceṣṭāniṣṭaphalabījabhūtam / upapattyāyatanaparyāpannā vedanādyā upādānaskandhāś catvāraḥ pratiṣṭhānārthe(na) nāma-rūpañ ca / yathāyogan nāmāśrayabhūtāḥ śukrādibhāvaparyāpan-

(1) MS. sāsrakavam.
(2) MS. *kena ci na cin nimitto.*

nāḥ pṛthivyādayaḥ / tatpariṇatir indriyāṇi ṣaḍāyatanañ cāyadvārārthena kṛtyakriyāpravarttakaṁ / sparśaś cendriyaviṣayavijñānasannipātajā nimittagāḍhatālakṣaṇā cakṣurādigatā spṛṣṭiḥ / vedanā cānubhavaḥ sukhaduḥkhādikāraṇajñānaśaktiḥ / avidyāvaśāt tarṣaṇārthena tṛṣṇā ca kāmaguṇamaithunarāgasamudācārāvasthā vedanādhyavasānam / upādānañ ca tṛṣṇāvaipulyaṃ sukhasaṃbhārabhūta[viṣa]yādiparigraho bhogāya paridhāvataḥ / tathā bhavaś ca bhaviṣyadbhavajanakaṃ karma saṃskāravijñānalakṣaṇaḥ / jātiś conmajjanārthena skandhaprādurbhāvo nāmarūpaprabhāvitā yad i[ha] janmani vijñānaṃ sā anyatra jātiḥ yāni ceha nāmarūpādivedanāntāni catvāry aṅgāni tāny anyatra jarāmaraṇañ ca /

tad evam avidyātmakebhyaś cādyāṣṭamanavamebhyaḥ kleśebhyaḥ karma dvitīyadaśamau / śeṣāḥ sapta ca duḥkhaṃ tajjanmavipāko vastv iti ca khyāpane punaḥ kleśāḥ karma janma cety [an]avacchinnaḥ saṃsāraḥ /

tatrānavasthitasvabhāvajanmano jarā skandhādīnāṃ jarjarībhāvaḥ upacayaparipākaḥ / maraṇañ ca janmāntarānukūlapūrvapratilabdhātmabhā[va]parityāgaḥ skandhavināśaḥ / mriyamāṇasya sammūḍhasya sābhiṣvaṅgasyāntarddāhaḥ śocanārthena śokaḥ / paridevanārthena lālāpyaparidevaḥ pañcavijñānasaṃprayuktam asātam asātam anubhavanaṃ — [ ] avidyānirodhāt saṃskāranirodhaḥ / evaṃ yāvaj jātinirodhāj jarāmaraṇanirodha iti pratītyasamutpādaḥ / /

---

ii Daśabhūmaka, chapitre vi [1].

Vajragarbho bodhisattva āha : yo 'yaṃ bhavanto jinaputrā bodhisattvaḥ pañcamyāṃ bodhisattvabhūmau suparipūrṇamārgaḥ ṣaṣṭhīṃ bodhisattvabhūmim avatarati, sa daśabhir dharmasamatābhir avatarati. Katamābhir daśabhiḥ ? yad uta sarvadharmā-

---

[1] MS. fragmentaire de Bendall ; MS. Devānāgarī de Paris.

nimittasamatayā ca sarvadharmālakṣaṇasamatayā ca sarvadharmānutpādasamatayā ca sarvadharmājātasamatayā ca sarvadharmāviviktasamatayā ca sarvadharmādiviśuddhisamatayā ca sarvadharmaniṣprapañcasamatayā ca sarvadharmānāvyūhānirvyūhasamatayā ca sarvadharmamāyāsvapnapratibhāsapratiśrutkodakacandrapratibimbanirmāṇasamatayā ca sarvadharmabhāvābhāvādvayasamatayā ca ; ābhir daśabhir dharmasamatābhir avatarati.

Sa evaṃsvabhāvān sarvadharmān pratyavekṣamāṇo 'nusṛjann anulomayann avilomayan śraddadhan abhiyan pratiyann avakalpayann anusaran vyavalokayan pratipadyamānaḥ ṣaṣṭhīm Abhimukhīṃ bodhisattvabhūmim anuprāpnoti tīkṣṇayānulomikyā kṣāntyā, na ca tāvad anutpattikadharmakṣāntimukham anuprāpnoti. Sa evaṃsvabhāvān sarvadharmān anugacchan bhūyasyā mātrayā mahākaruṇāpūrvaṃgamatvena mahākaruṇādhipateyatayā mahākaruṇāparipūraṇārthaṃ lokasya saṃbhavaṃ ca vibhavaṃ ca vyavalokayate. Tasya lokasya saṃbhavaṃ ca vibhavaṃ ca vyavalokayata evaṃ bhavati : yāvatyo lokasamudācāropapattayaḥ sarvās tā ātmābhiniveśato bhavanti (1), ātmābhiniveśavigamato na bhavanti lokasamudācāropapattaya iti.

Tasyaivaṃ bhavati : tena khalu punar ime bālabuddhaya ātmābhiniviṣṭā ajñānatimirāvṛtā bhāvābhāvābhilāṣiṇo 'yoniśomanasikāraprasṛtā vipathaprayātā mithyānucāriṇaḥ puṇyāpuṇyāneñjyān abhisaṃskārān upacinvanti ; teṣāṃ taiḥ saṃskārair avaropitaṃ cittabījaṃ sāsravaṃ sopādānam āyatyāṃ jātijārāmaraṇapunarbhavābhinirvṛttisaṃbhavopagataṃ bhavati, karmakṣetrālayam avidyāndhakāraṃ tṛṣṇāsneham asmimānapariṣyandanataḥ ; dṛṣṭikṛtajālapravṛddhyā ca nāmarūpāṅkuraḥ prādurbhavati ; prādurbhūto vivardhate ; vivṛddhe nāmarūpe pañcānām indriyāṇāṃ pravṛttir bhavati ; pravṛttānām indriyāṇām anyonya-[saṃ]nipātataḥ sparśaḥ ; sparśasya nipātato vedanā pradurbhavati ; vedanāyās tata uttare 'bhinandanā bhavati ; tṛṣṇābhinandanata upādānaṃ vivardhate ; upādāne vivṛddhe bhavaḥ saṃbhavati ; bhave saṃbhūte skandhapañcakam unmajjati ; unmagnaṃ skandhapañcakaṃ gatipañcake 'nupūrvaṃ mlāyati, mlānaṃ vigacchati ; mlānavigamāj jvaraparidāghaḥ ; jvaraparidāghani-

(1) Bendall : ātmābhiniveśavigatā na bhavanti.

dānāḥ sarvaśokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsāḥ samudāgacchanti, teṣāṃ na kaś cit samudānetā ; svabhāvānābhogābhyāṃ ca vigacchanti, na caiṣāṃ kaś cid vigamayitā.

Evaṃ (1) bodhisattvo nulomākāraṃ 'pratītyasamutpādaṃ pratyavekṣate. Tasyaivaṃ bhavati : satyesv anabhijñānaṃ paramārthato 'vidyā ; avidyāprakṛtasya karmaṇo vipākaḥ saṃskārāḥ ; saṃskārasaṃniśritaṃ prathamaṃ cittaṃ vijñānam ; vijñānasahajāś catvāra upādānaskandhā nāmarūpam ; nāmarūpavivṛddhiḥ ṣaḍāyatanam ; indriyaviṣayavijñānatrayasamavadhānaṃ sāsravaṃ sparśaḥ ; sparśasahajā vedanā ; vedanādhyavasānaṃ tṛṣṇā ; tṛṣṇāvivṛddhir upādānam ; upādānaprasṛtaṃ sāsravaṃ karma bhavaḥ ; karmaniṣyando jātiḥ skandhonmajjanaṃ, skandhaparipāko jarā, jīrṇasya skandhabhedo maraṇam, mriyamāṇasya vigacchataḥ saṃmūḍhasya sābhiṣvaṅgasya hṛdayasaṃtāpaḥ śokaḥ, śokasamutthitā vākpralāpāḥ paridevaḥ, pañcendriyanipāto duḥkham, manodṛṣṭinipāto daurmanasyaṃ duḥkhadaurmanasyabahulatvasaṃbhūtā upāyāsāḥ. (2) Evam ayaṃ kevalo duḥkhaskandho duḥkhavṛkṣo 'bhinirvartate, kārakavedakavirahita iti.

Tasyaivaṃ bhavati : kārakābhiniveśataḥ kriyā prajāyante ; yatra kārako nāsti kriyāpi tatra paramārthato nopalabhyate.

Tasyaivaṃ bhavati : cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātukam ; yāny apīmāṇi dvādaśa bhavāṅgāni tathāgatena prabhedaśo vyākhyātāny, api sarvāṇy eva cittasamāśritāni (2) ; tat kasya hetoḥ ? yasmin vastuni hi rāgasaṃyuktaṃ cittam utpadyate tad vijñānam; vastusaṃskāre 'smin (?) moho 'vidyā ; avidyācittasahajaṃ nāmarūpam ; nāmarūpavivṛddhiḥ ṣaḍāyatanam ; ṣaḍāyatanabhāgīyaḥ sparśaḥ ; sparśasahajā vedanā ; vedayato 'vitṛptis tṛṣṇā ; tṛṣṇārtasya saṃgraho 'parityāga upādānam ; eṣāṃ bhavāṅgānāṃ saṃbhavo bhavaḥ ; bhavonmajjanaṃ jātiḥ ; jātiparipāko jarā ; jarāpagamo maraṇam iti.

Tatrāvidyā (3) dvividhakāryapratyupasthānā bhavati : ālambanataḥ sattvān saṃmohayati, hetuṃ ca dadāti saṃskārābhinirvṛttaye. Saṃskārā api dvividhakāryapratyupasthānā bhavanti :

---

(1) Ce paragraphe cité *Madhyamakāvatāra* 186,15-187,14.
(2-2) *Madhyamakāvatāra* 182,7-15.
(3) Ce paragraphe dans *Madhyamakāvatāra* 187,14-189,5.

anāgatavipākābhinirvṛttiṃ ca kurvanti, hetuṃ ca dadati vijñānābhinirvṛttaye. Vijñānam api dvividhakāryapratyupasthānaṃ bhavati : bhavapratisaṃdhiṃ ca karoti, hetuṃ ca dadāti nāmarūpābhinirvṛttaye. Namarūpam api dvividhakāryapratyupasthānaṃ bhavati : anyonyopastambhanaṃ ca karoti, hetuṃ ca dadāti ṣaḍāyatanābhinirvṛttaye. Ṣaḍāyatanam api dvividhakāryapratyupasthānaṃ bhavati : svaviṣayavibhaktitāṃ cādarśayati, hetuṃ ca dadāti sparśābhinirvṛttaye. Sparśo 'pi dvividhakāryapratyupasthāno bhavati : ālambanasparśanaṃ ca karoti, hetuṃ ca dadāti vedanābhinirvṛttaye. Vedanāpi dvividhakāryapratyupasthānā bhavati : iṣṭāniṣṭobhayavimuktānubhavanaṃ ca karoti, hetuṃ ca dadāti tṛṣṇābhinirvṛttaye. Tṛṣṇāpi dvividhakāryapratyupasthānā bhavati : saṃrajanīyavastusaṃrāgaṃ ca karoti, hetuṃ ca dadāty upādānābhinirvṛttaye. Upādānam api dvividhakāryapratyupasthānaṃ bhavati : saṃkleśabandhanaṃ ca karoti, hetuṃ ca dadāti bhavābhinirvṛttaye. Bhavo 'pi dvividhakāryapratyupasthāno bhavati : anyabhavagatipratyadhiṣṭhānaṃ ca karoti, hetuṃ ca dadāti jātyabhinirvṛttaye. Jātir api dvividhakāryapratyupasthānā bhavati : skandhonmajjanaṃ ca karoti, hetuṃ ca dadāti jarābhinirvṛttaye. Jarāpi dvividhakāryapratyupasthānā bhavati : indriyaparipākaṃ ca karoti, hetuṃ ca dadāti maraṇasamavadhānābhinirvṛttaye. Maraṇam api dvividhakāryapratyupasthānaṃ bhavati : saṃskāravidhvaṃsanaṃ ca karoti, aparijñānānucchedaṃ ceti (1).

Tatrāvidyāpratyayāḥ saṃskārā ity avidyāpratyayatā saṃskārāṇāṃ anuccheda upastambhaś ca ; saṃskārapratyayaṃ vijñānam iti saṃskārapratyayatā vijñānānāṃ anuccheda upastambhaś ca... ..... jātipratyayatā jaramaraṇasyānuccheda upastambhaś ca.

Avidyānirodhāt saṃskāranirodha ity avidyāpratyayatābhāvāt saṃskārānāṃ vyupaśamo 'nupastambhaś ca ;..... jātipratyayatābhāvāj jarāmaṇasya vyupaśamo 'nupastambhaś ca.

Tatrāvidyā (2) tṛṣṇopādānaṃ ca kleśavartmano vyavacchedaḥ, saṃskārā bhavaś ca karmavartmano vyavacchedaḥ, pariśeṣaṃ (3)

(1) D'après *Madh.avat.* hetuṃ ca dadāty aparijñānānucchedāya.

(2) Ce paragraphe est cité dans *Bca.* 351,2-7 ; les deux premières lignes dans *Śi.* 227.11-12.

(3) Bca. *pariśiṣṭāny aṅgāni.*

duḥkhavartmano vyavacchedaḥ, pravibhāgataḥ (1) pūrvāntāparāntanirodho nirodhavartmano vyavacchedaḥ. Evam eva trivartma nirātmakam ātmātmīyarahitaṃ saṃbhavati ca asaṃbhavayogena, vibhavati ca avibhavayogena (3) svabhāvato naḍakalāpasadṛśam.

Api (2) tu khalu punar yad ucyate : avidyāpratyayāḥ saṃskārā ity eṣā paurvāntiky apekṣā ; vijñānaṃ yāvad vedanety eṣā pratyutpannāpekṣā ; tṛṣṇā yāvad bhava ity eṣāparāntiky apekṣā, ata ūrdhvam asya pravṛttir iti (4) ; avidyānirodhāt saṃskāranirodha ity apekṣāvyavaccheda eṣaḥ.

Api tu khalu punas triduḥkhatā dvādaśa bhavāṅgāny upādāya : tatrāvidyā saṃskārā yāvat ṣaḍāyatanam ity eṣā saṃskāraduḥkhatā ; sparśo vedanā caiṣā duḥkhaduḥkhatā ; pariśeṣāṇi bhavāṅgāny eṣā pariṇāmaduḥkhatā ; avidyānirodhāt saṃskāranirodha iti triduḥkhatāvyavaccheda eṣaḥ.

Avidyāpratyayāḥ saṃskārā iti hetupratyayaprabhavatvaṃ saṃskārāṇāṃ ; evaṃ pariśeṣāṇām ; avidyānirodhāt saṃskāranirodha ity abhāvaḥ saṃskārāṇām ; evaṃ pariśeṣāṇām.

Avidyāpratyayāḥ saṃskārā ity utpādavinibandhana eṣaḥ, evaṃ pariśeṣāṇām ; avidyānirodhāt saṃskāranirodha iti vyayavinibandha (5) eṣaḥ ; evaṃ pariśeṣāṇām.

Avidyāpratyayāḥ saṃskārā iti bhāvānulomaparīkṣā (6) ; evaṃ pariśeṣāṇām ; avidyānirodhāt saṃskāranirodha iti kṣayavyayānulomaparīkṣā ; evaṃ pariśeṣāṇam.

Sa evaṃ daśākāraṃ pratītyasamutpādaṃ pratyavekṣate 'nulomapratilomaṃ yad uta bhavāṅgānusaṃdhitāś ca ekacittasamavasaraṇataś ca svakarmāsaṃbhedataś ca avinirbhogataś ca trivartmānuvartanataś ca pūrvāntapratyutpannāparāntāvekṣaṇataś ca triduḥkhatāsamudayataś ca hetupratyayaprabhavataś ca utpāda-

---

(1) Manque dans *Bca*.

(2) Lectures du MS. de Bendall ; le MS. Dev. présente des lacunes ; Bca. lit : *sambhavayogena* et *vibhavayogena*.

(3) Les premières lignes (jusque pravṛttir iti) dans *Śi* 227.12-228.3.

(4) Dev. *aparāntiky apekṣā / apekṣā ata .... asyāpravṛttir* ; *Śi* et sa version tibétaine : *aparāntiky apekṣā 'ta ūrdhvam asya pravṛttir iti / pe / .....* ; le MS. de Bendall présente une lacune.

(5) Sic Bendall ; Dev. °*bandhana eṣaḥ*.

(6) Bendall *abhāva* ; Dev. *iti bhavānuloma*° ; voir p. 120, première ligne.

vyayavinibandhanataś ca abhāvākṣayatāpratyavekṣaṇataś (1) ca.

Tasyaivaṃ daśākāraṃ pratītyasamutpādaṃ pratyavekṣamāṇasya nirātmato niḥsattvato nirjīvato niḥpudgalataḥ kārakavedakarahitato 'svāmikato hetupratyayādhīnataḥ svabhāvaśūnyato viviktato 'svabhāvataś ca prakṛtyā pratyavekṣamāṇasya śūnyatāvimokṣamukham ājātaṃ bhavati.

Tasyaivaṃ bhavāṅgānāṃ svabhāvanirodhātyantavimokṣapratyupasthānato na kiṃ cid dharmanimittam utpadyate ; ato 'syānimittavimokṣamukham ājātaṃ bhavati.

Tasyaivaṃ śūnyatānimittam avatīrṇasya na kaś cid abhilāṣa utpadyate ; anyatra mahākaruṇāpūrvakāt sattvaparipācanād, evam asyāpraṇihitavimokṣamukham ājātaṃ bhavati.

Ya imāni trīṇi vimokṣamukhāni bhāvayann ātmaparasaṃjñāpagataḥ kārakavedakasaṃjñāpagato bhāvābhāvasaṃjñāpagato bhūyasyā mātrayā mahākaruṇāpuraskṛtaḥ prayujyate 'pariniṣpannānāṃ bodhyaṅgānāṃ pariniṣpattaye, (2) tasyaivaṃ bhavati : saṃyogāt saṃskṛtaṃ pravartate, visaṃyogān na pravartate ; sāmagryāḥ saṃskṛtaṃ pravartate, visāmagryā na pravartate ; hanta vayam evaṃ bahudoṣaduṣṭaṃ saṃskṛtaṃ viditvāsya saṃyogasyāsyāḥ sāmagryā vyavacchedaṃ kariṣyāmo, na cātyantopaśamaṃ sarvasaṃskārānām avirāgayiṣyāmaḥ (3) sattvaparipācanatayai.

evam asya bhavanto jinaputrāḥ saṃskāragataṃ bahudoṣaduṣṭaṃ svabhāvarahitam anutpannāniruddhaṃ prakṛtyā pratyavekṣamāṇasya mahā karuṇābhinirhārataś ca sattvakā[r]yānutsargataś cāsaṅgajñānābhimukho nāma prajñāpāramitāvihāra āmukhībhavaty avabhāsayogena. Sa evaṃ jñānasamanvāgataḥ prajñāpāramitāvihārāvabhāsito bodhyaṅgāhārakāṃś ca prātyayān upasaṃharati, na ca saṃskṛtasaṃvāsena saṃvasati ; svabhāvopaśamaṃ ca saṃskārāṇāṃ pratyavekṣate, na ca tatrāvatiṣṭhate bodhyaṅgāparityaktatvāt .....

---

(1) Sic Dev. ; Bendall, lacune.

(2) La fin de ce paragraphe dans *Śi.* 228,3-6, et dans *Madh.avat.* 189,13-19.

(3) *Śi.* adhigamayiṣyāmaḥ, qui correspond à *thob pa* du tibétain de *Madh.avat.*

iii Abhidharmakośa iii 20-24.

Nous avions l'intention de donner ici de longs extraits de la littérature d'Abhidharma. Mais l'Académie de Belgique ayant consenti à publier le troisième chapitre du *Kośa*, nous citerons seulement les kārikās qui ont été utilisées ci-dessus p. 42. — Le *vijñāna* et le *ṣaḍāyatana* sont expliqués dans le premier Kośa (i, 16 et 9) que doit publier M. S. Lévi ; les *saṃskāras* et le *bhava* dans le quatrième ; la *tṛṣṇā* et l'*upādāna* dans le cinquième. Il est certain que bien des points de notre exposé seront à corriger et à compléter lorsque toute cette littérature sera débrouillée. Ce que nous avons dit de la nature de la causalité (p. 49) sera complété par les définitions du deuxième Kośa.

20 sa pratītyasamutpādo dvādaśāṅgas trikāṇḍakaḥ /
pūrvāparāntayor dve dve madhye 'ṣṭau [ ] /
21 pūrvakleśadaśā 'vidyā [saṃskārāḥ pūrvakarmaṇaḥ] /
[saṃdhiskandhās tu vijñānaṃ nāmarūpaṃ tu tatparam] /
22 [prāk ṣaḍāyatanotpādāt] tat pūrvaṃ trikasaṃgamāt /
sparśaḥ prāk sukhaduḥkhādikāraṇajñānaśaktitaḥ /
23 vedanāmaithunāt tṛṣṇā bhogamaithunarāgiṇaḥ /
[caturvidham upādānaṃ bhogārthaṃ paridhāvataḥ] /
24 sa bhaviṣyadbhavaphalaṃ [karma karoti] tad bhavaḥ /
[..... pratisaṃdhir jātir] jarāmaraṇam āvidaḥ /

Les kārikās qui précèdent sont utilisées dans l'Abhisamayālaṃkārāloka, chap. xxvii (1).

nanu pūrvajanmani kleśāvasthehāvidyā / tathā puṇyādikarmāvasthā saṃskārāḥ / tathehajanmani pratisaṃdhikṣaṇe pañca skandhā vijñānam / saṃdhicittāt pareṇa ṣaḍāyatanotpādāt pūrvaṃ nāmarūpaṃ / tathā yāvad indriyaviṣayavijñānatrikasaṃnipāto na bhavati tāvat ṣaḍāyatanaṃ / yāvad vedanātrayakāraṇaparijñānasamartho na bhavati tāvat trikasaṃnipātāt sparśaḥ / maithunarāgāt prāk sukhādyanubhavāvasthā vedanā / viṣayaparyeṣa-

(1) Commentant *Aṣṭasāhasrikā* 469,2 (avidyākṣayatvena Subhūte bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitā 'bhinirhartavyā) et se référant à *Alaṃkāra* V, 19.

ṇāvasthātaḥ prāk kāmaguṇamaithunarāgasamudācārāvasthā tṛṣṇā / viṣayaparyeṣaṇāvasthopādānaṃ / viṣayaprāptihetuparidhāna..... paunarbhavikaṃ karma bhavas / tena karmaṇāyatyāṃ punaḥ pratisaṃdhir jātiḥ / tatpareṇa yāvad vedanāvasthā jarāmaraṇam ity

ādyantayor dve dve madhye 'ṣṭāv

iti trikāṇḍo dvādaśāṅgaḥ pratītyasamutpādo 'sya kṣayābhāvād akṣayatveneti pūrvavat.

On corrigera quelques définitions de la page 42.

La passion (*kleśavasthā*) de la vie antérieure, c'est ce qu'on appelle *avidyā*.

L'acte de la vie antérieure, (*pūrvakarmaṇo daśā*), c'est ce qu'on appelle *saṃskāras*.

Les cinq *skandhas* dans la matrice au moment de la conception, c'est ce qu'on appelle *vijñāna*.

La conception, c'est ce qu'on appelle *jāti*. Le membre qu'on appelle *vijñāna* quand on considère la présente existence, c'est-à-dire les cinq *skandhas* au moment de la conception, on l'appelle *jāti* quand on considère la vie à venir.

La vieillesse-mort jusqu'à la *vedanā* [et non pas « depuis la *vedanā* », comme nous avions fort mal traduit]. Quand on considère la vie à venir on appelle vieillesse-mort les quatre membres *nāmarūpa*, *ṣaḍāyatana*, *sparśa*, *vedanā* que l'on distingue lorsqu'il s'agit de la vie présente.

---

iiii Pratītyasamutpādahṛdayakārikā de Nāgārjuna (1).

/ yan lag bye brag bcu gñis gaṅ /
/ thub pas rten hbyuṅ gsuṅs de dag /
/ ñon moṅs las daṅ sdug bsñal daṅ /
/ gsum po dag tu zad par hdus /

/ daṅ po brgyad daṅ dgu ñon moṅs /
/ gñis daṅ bcu pa las yin te /

(1) Rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ bai sñiṅ poi thsig leur byas pa. — Tandjour, Mdo xvii, fol. 163 b.

/ lhag ma bdun yaṅ sdug bsñal yaṅ /
/ beu gñis chos ni gsum du ldus /

/ gsum po dag las gñis hbyuṅ ste /
/ gñis las bdun hbyuṅ bdun las kyaṅ /
/ gsum hbyuṅ srid pai hkhor lo de /
/ ñid ni yaṅ daṅ du yaṅ hkhor /

/ hgro kun rgyu daṅ hbras bu ste /
/ hdi la sems can ci yaṅ med /
/ stoṅ pa kho nai chos rnams las /
/ stoṅ pai chos rnams hbyuṅ bar zad (1) /

/ kha ton mar me me loṅ brgya /
/ me çel sa bon skyur daṅ sgras /
/ phuṅ po ñiṅ mthsams sbyor ba yaṅ /
/ mi hpho bar yaṅ mkhas rtogs bya (2) /

/ çin tu phra bai dños la yaṅ /
/ gaṅ gis chad par rnam rtags pa /
/ rnam par mi mkhas de yis ni /
/ rkyen las hbyuṅ bai don ma mthoṅ /

/ hdi la bsal bya gaṅ yaṅ med /
/ gzhag par bya ba ci yaṅ med /
/ yaṅ dag ñid la yaṅ dag blta /
/ yaṅ dag mthoṅ na rnam par grol (3) /

1 Les douze membres que le Muni appelle Pratītyasamutpāda se résument en trois points : passion (*kleśa*), acte et souffrance.

2 Le premier, le huitième et le neuvième (*avidyā*, *tṛṣṇā*, *upādāna*) sont passion ; le second et le dixième (*saṃskāras*, *bhava*) sont acte ; les sept restant sont souffrance. Les douze se résument donc en trois *dharmas*.

3 Des trois (qui sont passion) naissent les deux (qui sont acte) ;

---

(1) Deux pādas cités *Pañcakrama* 40.$_{35}$, *Bca.* 355.$_{14}$ et 532.$_{5}$: śūnyebhya eva śūnyā dharmāḥ prabhavanti dharmebhyaḥ /. Je crains que l'éditeur n'ait pas reconnu une *āryā*.

(2) Cité *Madh.vrtti* 428.$_{11}$ et 551.$_{14}$: svādhyāyadīpamudrādarpanaghoṣārkakāntabījāmlaiḥ / skandhapratisaṃdhir asaṃkramaś ca vidvadbhir avadhāryau //.

Le mot *ghoṣa* a été omis par le traducteur gêné par ses courts pādas.

(3) Cité ci-dessus p. 113, l. 11 : *nāpaneyam....* — Il est curieux que ce śloka soit reproduit dans l'Abhisamayālaṃkāra de Maitreya-Asaṅga, V, 21.

des deux naissent les sept (qui sont souffrance) ; des sept à nouveau les trois : le cercle de l'existence n'arrête pas de tourner.

4 Toutes les destinées sont causes et effets. Il ne s'y trouve pas d'être. Tout simplement des *dharmas* vides naissent de *dharmas* vides.

5 D'après les exemples de la lecture, de la lampe, du sceau, du miroir, de la voix, de la pierre de soleil, de la semence, du tamarin, les sages comprendront qu'il y a incarnation des *skandhas* (à la conception) sans qu'il y ait transmigration.

6 Ceux qui imaginent interruption (ou anéantissement) de la chose la plus subtile, ces inhabiles ne voient pas le sens de la production par les causes.

7 Il n'y a rien à en retrancher, rien à y ajouter ; il faut voir la réalité telle qu'elle est ; celui qui voit la vérité est délivré.

On a dans Abhidharmakośa iii 26-27

kleśās trīṇi dvayaṃ karma sapta vastu phalaṃ tathā /
[hetuḥ phalaṃ ca saṃkṣipte dvayor madhyānumānataḥ] //
kleśāt kleśaḥ kriyā caiva tato vastu tataḥ punaḥ /
vastu kleśaś ca jāyante bhavāṅgānām ayaṃ nayaḥ //

Trois membres sont *kleśa* ; deux sont *karman* ; sept sont *vastu* (= le *duḥkha* de Nāgārjuna) et aussi effet ; [tandis que le *kleśa* et le *karman* sont cause]. En ce qui regarde deux existences, l'antérieure et la postérieure, la cause et l'effet sont résumés, parce qu'on peut les déduire de l'exposé complet donné pour l'existence intermédiaire entre l'antérieure et la postérieure.

Du *kleśa* procède *kleśa* et *karman* (de *tṛṣṇā*, *upādāna* ; d'*upādāna*, *bhava* ; d'*avidyā*, *saṃskāras*) ; de *karman* procède *vastu* (de *saṃskāras*, *vijñāna* ; de *bhava*, *jāti*) ; de *vastu* procède *vastu* (de *vijñāna*, *nāmarūpa*, etc.) ; de *vastu* procède *kleśa* (de *vedanā*, *tṛṣṇā*). Telle est la disposition des membres de l'existence.

v Caṇḍamahāroṣaṇatantra

Extrait du chapitre xvi [1].

atha bhagavatī āha /

katham utpadyate lokaḥ kathaṃ yāti kṣayaṃ punaḥ /
kathaṃ vā bhavet siddhir brūhi tvaṃ parameśvara //

atha bhagavān āha / avidyāpratyayāḥ saṃskārāḥ / saṃskārapratyayaṃ . . . . . .
. . . . . .
. . . . . jātipratyayā jarāmaraṇaśokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsāḥ / evam asya kevalasya mahato duḥkhaskandhasya samudayo bhavati / evam apy avidyānirodhāt . . . . . .
. . . . . .
. . . . . jarāmaraṇaśokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsā nirudhyante / evam asya mahato duḥkhaskandhasya nirodho bhavati /

pratītyotpadyate lokaḥ pratītyaiva nirudhyate /
buddhvā rūpadvayaṃ caitad advayaṃ bhāvya sidhyati //

atha bhagavatī uvāca /

kathayatu bhagavān avidyādivivecanam /

atha bhagavān āha /

triparivartam idaṃ cakram atītādiprabhedataḥ /
dvādāśākāram ākhyātaṃ dharmaṃ sarvajinair iha //

tatrāvidyā heyopādeyājñānaṃ / maraṇānantaraṃ dhandharūpaṃ cittaṃ śarīrākāraṃ bhavatīty arthaḥ / tasmāt saṃskāro bhavati sa ca trividhaḥ / tatra kāyasaṃskāra āśvāsaprāsvāsau / vāksaṃskāro vitarkavicārau / manaḥsaṃskāro rāgadveśamohāḥ / ebhir

---

[1] Voir *JRAS.*, 1897, p. 463, Buddhist Wheel of Life. — Ci-dessus p. 39.

yuktā 'vidyā śvasati praśvasati vitarkayati sthūlaṃ gṛhṇāti vicārayati sūkṣmaṃ gṛhṇāti / anurakto bhavati dviṣṭo mugdhaś ca / tasmād vijñānaṃ bhavati ṣaṭprakāraṃ cakṣurvijñānaṃ śrotra° ghrāṇa° jihvā °kāya° manovijñānaṃ ca / ebhir yuktā 'vidyā paśyati śṛṇoti jighrati bhakṣati spṛśati vikalpayati / tasmān nāmarūpam / nāma catvāro vedanādayaḥ / rūpaṃ rūpam eveti dvābhyām abhisaṃkṣipya viśundhitvā (?) nāmarūpam ity uktam / upādānapañcaskandharūpeṇāvidyā pariṇamatīty arthaḥ / tatra vedanā trividhā duḥkhā sukhāduḥkhāsukhā ceti / saṃjñā vastunaḥ svarūpagrahaṇāntarābhilāṣaḥ / saṃskārāḥ sāmānyaviśeṣāvasthāgāhinaḥ (?) / cittacaittavijñānāni pūrvoktāny eva / rūpaṃ caturbhūtātmakam / pṛthvī gurutvaṃ kakkhaṭatvam / āpo dravatvam abhisyanditatvam / teja uṣmatvaṃ paripacanatvaṃ / vāyur ākuñcanaprasāraṇalaghusamudīraṇatvam / tasmāt ṣaḍ āyatanāni cakṣuḥśrotraghrāṇajihvākāyamanāṃsi / ebhir yuktā pūrvavat paśyatītyādi / tasmāt sparśaḥ rūpaśabdagandharasasparśadharmadhātusamāpattaye / tatas tṛṣṇā sukhābhilāṣaḥ / tata upādānam / tataḥ prāpakaṃ karma / tato bhavo garbhapraveśaḥ / tato jātiḥ prakaṭīkaraṇābhiniṣpattiḥ upādānapañcaskandhalābhaḥ / tato jarā purātanībhāvaḥ / maraṇaṃ cittacaittanirodhaḥ / tato jarāmaraṇacittaṃ yena śokākulo bhavati / muktir mayā na praveśiteti paridevati / vyādhyādyupadravataś ca duḥkhī bhavati tad eva punaḥ punar manasi niyojanād daurmanasyī bhavati / durmanā api kenāpy upadravata upāyāsī bhavati //

ayam arthaḥ / avidyādiṣaḍāyatanaparyantenāntarābhavasattva ekatraiva sthitas trailokyaṃ paśyan paśyati strīpuruṣāvanuraktau / tato 'tītajātikṛtakarmaṇā prerito yajjātāv utpanno bhaviṣyati tajjātistrīpuruṣau ratau dṛṣṭvātīva tasya tayoḥ sparśa utpadyate / tatra yadi puruṣo bhaviṣyati tadātmānaṃ puruṣākāraṃ paśyati / bhāvimātari paramānurāgo bhavati / bhāvipitari ca mahāvadviṣṭaḥ (?) / rāgadveṣau ca sukhaduḥkhavedane / tataḥ kenākāreṇānayā sārdhaṃ ratiṃ karomīti cintayann aduḥkhāsukhavedanatayā vyāmugdho bhavati / tataḥ pūrvakarmavātaprerito mahātṛṣṇayā etāṃ ramāmīti kṛtvā kaṣṭena ko hi puruṣo mama striyam kāmayatīti kṛtvā tārāsaṃkramaṇavad bhāvipitṛśiromārgeṇa praviśya tasya śukrādhiṣṭhitaṃ cittam adhiṣṭhāya bhāvimātaraṃ

kāmayantam ātmānaṃ paśyati sukhakāraṇam upādadāti / tataḥ śukreṇa samarasībhūya mahārāgānurāgeṇāvadhūtīnāḍyā pitur vajrān nirgatya mātuḥ padmasuṣirasthavajradhātvīśvarīnāḍyā kukṣau janmanāḍyāṃ sthitaḥ kṣaraṇāntaritavat tato bhavo bhavati / sa ca krameṇa kalalārbudaghanapeśīśākhāyuto navabhir daśabhir vā māsair yenaiva mārgeṇa praviṣṭas tenaiva mārgeṇa nirgato jātir bhavati / yadi vā strī bhaviṣyati tadā bhāvipitary anurāgo bhavati bhāvimātari ca dveṣaḥ / tatrātmānaṃ strīrūpaṃ paśyati / bhāvimātṛśiromārgeṇa praviśya padme patitvā śukreṇa miśrībhūya tasyā eva janmanāḍyāṃ tiṣṭhati / tataḥ pūrvavan nirgacchati jāyate / tad evam avidyādibhir lokā jāyante / lokāś ca pañca skandhā eva / te ca duḥkhāḥ saṃsāriṇaḥ pañca skandhāḥ (1) / na ca duḥkhena kāryam asti mokṣārthinām / avidyānirodhāt pañcaskandhābhāvaḥ śūnyatā tucchatā / na ca tucchena kāryaṃ mokṣārthinaḥ / tasmān na bhāvo mokṣo nāpy abhāvaḥ /....

L'Abhidharmakośa (voir p. 39) définit l'*antarābhava*, être créé pour que la « série des *skandhas* » passe d'une destinée (*gati*), d'une existence (*nikāyasabhāga*) dans une autre, sans qu'il y ait interruption, de même que la flamme d'une lampe passe d'un endroit à un autre. Contre les philosophes qui soutiennent la création d'un nouveau *vijñāna*, reflet du *vijñāna* mourant, les Ābhidharmikas croient à l'*antarābhava* :

> nātmāsti skandhamātraṃ tu kleśakarmābhisaṃskṛtam
> antarābhavasaṃtatyā kukṣim eti pradīpavat (2)

« Il n'y a pas d'*ātman* : les *skandhas* sans plus, conditionnés par la passion et l'acte, au moyen de la série de l'*antarābhava*, vont dans la matrice. Comme la lampe ».

Cet *antarābhava* est le Gandharva des anciens Sūtras.

Comment va-t-il dans la matrice ? — Même très éloigné, il voit, par l'œil né de la force de l'acte, le lieu de sa naissance ; voyant là son père et sa mère unis, il conçoit désir pour la mère quand il est mâle, désir pour le père quand il est femelle, et, inversement, haine. Comme il est dit dans la Prajñapti (3) : « Alors une des deux pensées, pensée de désir ou

---

(1) duḥkhaṃ saṃsāriṇaḥ skandhāḥ.

(2) Abhidharmakośa iii, 18.

(3) Le deuxième Abhidharma de la liste de Bu-ston, le cinquième dans la liste de Burnouf (Intr. p. 448). Voir J. Takakusu, *JPTS.*, 1905, p. 77. Je n'ai pas identifié la citation qu'il faudra chercher dans Mdo, lxii.

pensée de haine, se manifeste dans le Gandharva (= *antarābhava*) ». Troublé par ces deux pensées, il s'attache à ce lieu ; dans son désir du plaisir d'amour, il s'imagine que c'est lui qui agit ; et, goûtant le plaisir, il entre dans cette impureté [, semence et sang,] qui a pris place dans la matrice. Alors, les *skandhas* devenant durs (*ghanībhūta*), l'*antarābhava* périt et la conception a lieu [1].

---

[1] Abhidharmakośabhāṣya ad iii, 15.

pensée de haine, se manifeste dans le Gandharva (= *antarābhava*) ». Troublé par ces deux pensées, il s'attache à ce lieu ; dans son désir du plaisir d'amour, il s'imagine que c'est lui qui agit ; et, goûtant le plaisir, il entre dans cette impureté [, semence et sang,] qui a pris place dans la matrice. Alors, les *skandhas* devenant durs (*ghanībhūta*), l'*antarābhava* périt et la conception a lieu [1].

---

[1] Abhidharmakośabhāṣya ad iii, 15.

Table des Matières

Note Préliminaire v
§ I Origines bouddhiques de la chaîne duodénaire . 1
§ II Explications canoniques et autres des divers membres de la chaîne 6
§ III Interprétations de la liste considérée dans son ensemble 34
§ IV Divers problèmes relatifs au Pratītyasamutpāda . 46

Documents relatifs au Pratītyasamutpāda
I Śālistambasūtra
Texte sanscrit 69
Version tibétaine 90
Appendice i 108
Appendice ii 113
II Daśabhūmaka, chapitre vi 115
III Abhidharmakośa, iii, 20-24 121
IV Pratītyasamutpādahṛdaya 124
V Caṇḍamahāroṣaṇatantra, chap. xvi 125

Date Due

Remington Rand Inc. Cat. no. 1139

YALE UNIVERSITY LIBRARY
3 9002 02964 9374

Qi
L38

Qi
L38

La Vallée Poussin, Louis de,
AUTHOR

Bouddhisme, études et matériaux,
TITLE théorie des douze causes.

DATE DUE	BORROWER'S NAME
JUL 11 '46	Binding
MAY - 2 '67	Wm Chappell.